1071/5/A

الحمد لله که این مجموعه

جامع قانون حکمیه حاوی فوائد علمیه متمسک علمای فحول منتهای مدارک عقول

شرح قطبیه
الحواشی الزاهدیه متعلقه رساله قطبیه

لواء الهدی فی اللیل والدجی

هدایة الولی الی لواء الهدی

مصباح الدجی فی لواء الهدی

نور الهدی حاشیه لواء الهدی

علم الهدی علی حواشی نور الهدی

بفرمایش جناب مولوی محمد خادم حسین صاحب عظیم آبادی باهتمام منشی محمد تیغ بهادر

در مطبع نوری احمدی طبع شد

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

الحمد لله على طبع الحواشي الرافعة للغواشي المفيدة لكل عامي وخاص وغبي

الحواشي الزاهية المتعلقة بالقطبية

بتحشية المولوي محمد الله داد خان المرحوم بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي

في المطبع المعروف بنامي محمد مفيد عام باهتمام

الخطبة في الحمد والنعت والمنقبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شانه
العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق
والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات
بطبائعها متوجهة الى حضرته الاقدس وحقائق التصورات
بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه العلي مركز
معقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع
العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب

الاخيار عظماء مآنس القدس ورؤساء مجالس الانس
هداة مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين
اما بعد فيقول العبد المستعين بعناية الله الغني محمد زاهد
بن محمد اسلم الهروي صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان
مبحث التصور والتصديق من نفائس المطالب العلمية
ولطائف المآرب اليقينية وكانت الرسالة التي الفها
الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد بتأييد السماوي
قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث الشريف والمطلب
المنيف مشتملة على امهاته ومحتوية على مهماته
فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالفه المشهور
واخذا بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور
فها انا اشرع في المقصود مستفيضا من ولي الجود والجود

قوله اعلم ان العلم الذي هو مورد القسمة الخ اقول
كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق كل فرد من افراده بعد
تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم الحصولي والعلم
الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة
العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده
ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في العلم الحصولي

لا يخفى ان تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث
اعم من العلم الحصولي فلا يلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة
مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع
صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه
ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها
كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها اخص منها

العلم الحادث الذي هو مقسم التصور والتصديق

الحواشي
المتعلقة بالصفحة الخامسة
بمند سكة

عه قوله ... احدهما الصفة الزائدة ... مولوي حيدر علي ...

[illegible]
المتعلقة بالصور [illegible]
[illegible]

الحواشى

المتعلقة بالصنعة الهندسية

لهنا كسة

فقد يكون حاضرا كالمبصرات في الابصار مثلا فالعلم حصولي وحضوري

كما ذهب اليه صاحب الاشراق فيمكن ان يقال في هذا المقام

الذي هو مورد القسمة في اوائل كتب المنطق ينبغي ان يكون

هو الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاصها

بالعلم الحصولي اعلم ان العلم الحصولي يطلق على معنيين

الصورة الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي

في درة التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق

لا يخفى ان حضور المبصرات بالنسبة الى الحاس

الذي هو بمنزلة الآلة لا بالنسبة الى المدرك فمجرد الحضور في قوله الذي

لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاس

او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم العلم

في قوله العلم الحضوري واما العلم المتعلق بالاشياء الغائبة فلا يخفى منه

المعنى الاول والعلم بالمعنى المصدري الثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم

الحصولي على هذين المعنيين كاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف

الدليل على ان القسم هو العلم الحصولي

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندسة

هندسة

المحشي
مستقيماً ...

والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من ذهب
الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم ان يكون بين التصور و
التصديق اتحاد نوعي وهو خلاف التحقيق كما سيأتي ان شاء الله تعالى لان حصول الصورة
ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده نوع خصوصية
تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث ولا يخفى ان
تخصيص المورد بالعلم الحصولي على هذا التقدير ايضا لازم و

لا يخفى على المتامل ان خصوصية الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية
انما هي بالتوصيف والاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا
سواء كان التقييد والقيد الجزئي كوجود زيد ولا كالوجود الخارجي فبين
الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين
والفرد الاخر من الوجود الاخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا يتحقق
في الاخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم
مستندة الى الموجود بمعنى الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي ١٢ منه

عند البعض
تخصيص مورد القسمة
بالعلم الحادث

الحواشي المتعلقة بالصفحة الهندسية

اذ العلم الحادث اعم من العلم الحصولى فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة **قوله** كعلم البارى تعالى لا يخفى عليك ان العلم في العلم الحصولى نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب علما حصوليا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان العلم ثلثة معان الاول المعنى المصدرى والثانى مبدأ الانكشاف والثالث الحاضر عنده الذات للمدركة اما الاول فهو امر اعتبارى انتزاعى واما الثانى فهو نفس معنى الذات في الممكنات واما الثالث فهو في العلم الحصولى عين المعلوم

هذه الاشياء المطردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضى كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم وعدم وارد على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزمانى عندهم غائب في زمان وحاضر في زمان اخر وليس معدوما محضا في جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وزمانه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا ومنها ان تفسير العلم الحصولى بعين وجود الشخص المعلوم فاسد لان العلم الحصولى ليس عين وجود الشخص المعلوم بل هو عين الصورة الحاصلة وهي قائمة بغير وجود الشخص المعلوم

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهملة

لهذه الرسالة

وفي العلم الحصولي تغاير وقد تحقق في الواجب تعالى جميع تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني وهو
مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية
منشأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء كان في ذلك المدرك موجودا او
معدوما فكذا هذا النحو من العلم للواجب تعالى منشأ الانكشاف جميع الاشياء عنده وجميع الاشياء
معلوم له سواء كانت تلك الاشياء معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

الفرق بين اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري واتحادهما في العلم الحصولي ان في الاول اتحادا محضا وفي الثاني
اتحادا مع تغاير اعتباري كما سيجيء بيانه في حاشية الحاشية ١٢ منه وقد يعبر عنه بالعلم الحقيقي والعلم الاجمالي الخلاق
للصور التفصيلية وليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الشيء الواحد محللا الى صور متعددة ولا ما يقال
في غير ذلك اي عدم تمييز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ههنا هو مثل ان يكون بينك وبين طرفك مناظرة فاذا تكلم
بكلام طويل خطر ببالك جوابه ثم تفصل شيئا بعد شيء والى هذا اشار الشيخ الفارابي قدس سره في الفصوص حيث قال علمه
بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بكثرة بعد ذاته وتتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة فلا اثر في هذا المقام انه ذكر
على ما ذكر تركيب الواجب واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتأمل فانه يحتاج الى تحقيق تام للذهن ١٢ منه

اعلم ان العلم التفصيلي للواجب سبحانه عين الموجودات في الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر بالقلم والنون والعقل في الشريعة وبالعقل
الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما يكون فيه وثانيها ما يعبر في الشرع باللوح المحفوظ وبالنفس
الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها ما يعبر بكتاب المحو
والاثبات في الشريعة وهو القوى الخيالية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية والقوى المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى
مع ما فيها من النقوش المنطبعة حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى ١٢ منه

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المتقدمة

[illegible]

المتعلقة بالصفحة

ص ١٥

سوى القضية من ان عدم العلوية والسفلية واحوالها حاصرة … مرتبة الايجاد … تعالى

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا ولا ينحصر العلم في التصور والتصديق
اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا اه قال الشيخ في التعليقات في بيان
ذلك الاشياء اما ان يكون وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها
فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها والالات
الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلذلك لا تدرك ذواتها
وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع آخر وقال ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت مدرك ذاتي كا
ادراكي شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي
الا بسبب وجوده لي واذا كان وجوده لي لم احتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر في
سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات
لما كان وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا لذواتها فتعقلها بالمعنى المصدري
هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ومما
ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل والمعقول مغايرة لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس
حيثية تقييدية موجبة للتكثر ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف ولذات الموجود
مع الحيثية او اعتبار بعينها العقل

ما قال ولا يبعد ان يوجد علم المجردات بانفسها من غير تعرض للتحصيل والحصول لما ثبت بالدليل على علمنا بانفسنا علم حضوري

مثال
للعلم الحضوري

قوله ...

ذلك الا... ان يكون ... الاستعمال ... ان يكون ...

ان الآلات التي هي منسوبة الى الجسم ... ذلك ... بالاشياء ... الآلات بل وجودها ...

... الكمال ... الآلات ...

قوله ... القوة الباصرة ...

... ان الجزء ... الجسم ...

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهملة ١٨

... ذاتي ... الصورة ... ذاتي ... الصورة ... ذاتي ...

... الصورة ... ان ... الاعراض ... الصورة ...

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المتن

والعلوم المتعلقة بها علم حضوري فتأمل في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام

توضيحه أن الذات المجردة المأخوذة مع الحيثية موجودة في الذهن وليست موجودة في الخارج وهذا ظاهر فيكون العلم
بتلك الذات المجردة علماً حصولياً إذ حينئذ العلم لا يمكن إلا بحصولها في الذهن باعتبارها مع تلك الحيثية فإن قلت العاقل
هو الهوية المجردة الحاضرة عندها الهوية المجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما
بالضرورة ولو بوجه ما قلت هب أن التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك فإن المقصود أن مصداق العاقل والمعقول
فيما نحن فيه هو الهوية المجردة من غير أن يؤخذ معها حيثية تقييدية توجب التكثر إنما يقال للعاقل هاهنا من حيث يقال المعقول
وإن الأمر فيما نحن فيه ليس كما للعالم والمعلوم حيث يؤخذ في الأول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل و
العقل والمعقول هي الحاضرة عند الذات المجردة هاهنا أمر واحد ليس بينها تغاير أصلاً ولو بالاعتبار نعم يصح أن يقال إن تلك الهوية المجردة من حيث
إنها عاقلة أي موصوفة بالعاقلية مغايرة لها من حيث إنها معقولة أي موصوفة بالمعقولية لكن كلامنا ليس في نفسهما في حقيقتهما
هذا ظهر أن اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقاً وباتحادهما ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه
من حيث إنها مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي من حيث النظر عن الحيثية فيه ما سبق على بعض الأذهان أن العلم في
الحصولي مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف لك عن غطائه إن شاء الله تعالى وهذا
التحقيق ظهر أن ما اشتهر منهم أن علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس على الإطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون
الأعم منها ومن الصفات السلبية والإضافية وبه ظهر أيضاً أن من قال إن صفات الواجب تعالى عين ذاته وأن الحيثية في علمه
تعالى بذاته من حيث إنها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث إنها مبدأ الآثار قدرة فهي الحيثية المتأخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة
لا الحيثية المتقدمة على مصداقهما حتى يثبت التكثر فيه هذا ما حصل لي في هذا المقام بعون الملك العلام ١٢ منه

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهملة
مثلا ٢١

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة ٢١

والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا

قوله والتصديق يستدعي اه لا يقال التصديق هو ادراك
وقوع النسبة ولا شك ان وقوع النسبة من الصور
الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصورة
الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع المثلين بل الامثال
لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري
واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية
فعلم حصولي والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا
بالنسبة من هذا القبيل فبهذا حصل الفرق بين التصديق و
بين الجزء الاخير من القضية عند الاوائل فتبيه وبين القضية عند
الامام وقد وقع في حواشي الشريف على شرح الشمسية ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع
النسبة او لا وقوعها فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن
تسمى قضية والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل

تتمة

الدليل على كون القسم علما حصوليا

الحواشي

المتعلقة بابه محمد الهندسه

سنة ١٣٢٢

محمد

فالتصديق هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة
اولا وقوعها ليس كما ينبغي فتأمل

وذلك لما عرفت من ان هذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن ليست بقضية بل علم بها ضرورة ان ايراد ان العلم
بتلك المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تصديق والا ...
ليس كذلك لان العلم بها من تلك الحيثية علم حصولي والتصديق
علم حضوري وان اراد ان العلم بها بدون تلك الحيثية تصديق
فعلى تقدير التفسية يلزم عدم الفرق بينها وبين التصديق
اللهم الا ان يقال المراد بالحيثية ههنا الحيثية التعليلية
دون التقييدية ثم في كلام الشيخ اخر هو ان المراد بالمفهومات
في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى
قضية هو الامر العقلي المركب منها وفي قوله العلم بها يسمى تصديقا
نفس تلك المفهومات المتعددة لان العلم المتعلق بذلك الامر
المركب علم واحد غير مركب والعلم المتعلق بتلك المفهومات من حيث
انها متعددة علوم متعددة او علم واحد مركب من هذه العلوم
والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط

الحواشي المتعلقة بالصفحة

ملخص

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
٢٩

[illegible]

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة واما العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عنا فلا بد
ان يكون بحصول صورها فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا ولا زال عنا امر فاستوى حال
العلم وما قبله وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم هو غير الزائل عند العلم بذلك

قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد وقع عن
كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة الشئ في العقل تسامحا
والمراد منه الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل وهي اعم من ان يكون
غير المعلوم وهو في العلم الحصولي او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين
ان الصورة الحاصلة من الشئ حكاية عن ذلك الشئ واتحاد الحكاية مع المحكي عنه
محال والتغاير الاعتباري لا ينفع ههنا فتدبر فان الحق احق بالاتباع

قوله ان زال امر اه في المطارحات ان زال عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ
ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك
امرا وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشئ وعلى الثاني
فللنفس ادراك امور لا ينتهي الى حد

وذلك لان التغاير المعتبر في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر
عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل
هو التغاير المتقدم على الصدق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ١٢ منه

في حالة
العلم حصول شئ لا
زوال شئ

فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند حصول النفس
الى ادراك شيء اخر قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال
فلتنته الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية يكون
كل منها انتفاء ادراك اخر حاصل قبله

وهو مولانا جلال الدين الدواني اورده في شرح هياكل الانوار منه
قد نقل عنه في وجه الاولوية لان المقدمة الاخيرة في الدليل الناشي بل ظاهرة
البطلان اي في هذا الطرد قال لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة في الدليل
يحتمل ان يكون معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشيء على وجه يكون مستلزما
الوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم واللاعمى ونحوهما وان كان انتفاء لما ليس بشيء
لكنه مستلزم لشيء مع انه قد اشتهر ان السالبة حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فظاهر ان ذلك
ليس بظاهر البطلان نعم لا يخفى ان الطريقة التي اختارها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب
الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم
الا ان يثبت توافق الادراكات في الوجودية والعدمية منه رحمه الله

في حالة العلم بشيء حصول شيء لا زوال شيء

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهملة مثبتة
بهذه نسخة

اسم

[illegible]

الحواشي
متعلقة بالصفحة
٣٣ بمندسة

[illegible]

اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات غير متناهية
بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير كل ادراك زوال
للادراك السابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات منتفيا فالاولى
في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليست اعدام الادراكات
فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا لانا نقول الادراك
على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل يكون انتفاء ثابتا ضرورة
ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والذي لزم على تقدير كون كل ادراك
زوالا للادراك السابق عليه هو الانتفاءات السابقة المحضة لا
الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة هذا
ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية
بل لزوم تعاقبها ولا شك انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك
السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب

اذ زوال الشئ ليس لاحد منه الا اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق
ان كان الادراك انتفاء لادراك اخر حاصل قبله كان الادراك الذي يحققه
ان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق
عليه بمرتبتين الذي كان هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ
يستلزم تحقق ذلك الشئ فتحقق الادراك المنتفى فيستلزم
الادراك الثالث للادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم
كل ادراك للادراك السابق عليه بالمراتب الشفع الذي
الواقع في المراتب الوتر منه ما يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه

الدليل على ابطال كون العلم زوالا

حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية لان الادراكات التي
انتفت هي باسرها اولا وهو محال اذ حصلوا ما في المعدوم ما هو ثابت وفهم منه ايضا انه على
هذا التقدير اذا لحق بذلك الادراك ادراكا اخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف
وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بذلك الادراك ادراك اخر يلزم انقلابها كذلك
ومدار كلامه على لزوم تحقق الادراكات المنتفية وايرادنا على ما بينا انما يتوجه عليه ١٢ منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٣٣ بهند

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٣٧
المهند بهند سنة

[illegible]

وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه وهكذا اقول قد عرفت
ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون محض الانتفاء على طريق
السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا على طريق السلب العدولي
لان الادراك صفة قائمة بالمدرك والسلب البسيط ليس صفة
لشيء والانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء على هذا التقدير ادراك
فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء الانتفاء الثابت للشيء ولا
شك انه حينئذ لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم من تحقق
الشيء ومحض انتفائه لانه حينئذ يكون في قوة السالبة المعدولة
والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة
ثم اقول يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه ان
يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدة ومساويا للادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك من الادراكات
الحاصلة في الزمان اللاحق الا بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق مع ان تزائد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه وايضا يلزم

الدليل على ان العلم حاصل بلا زوال

على هذا التقدير اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات
غير متناهية كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا لصفة هو
ادراك اخر يلزم ان يتحقق فينا صفات غير متناهية هي ادراكات
غير متناهية ولما كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم
ان لا يتحقق شيء منها او المصنف لم يرد بالشيء الزائل بين الادراكات
وصفة غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير
المتناهية بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية تلزم على تقدير
ان يكون الادراك زوالا لامر سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة

قوله والا كان العلم اه وذلك لان الزائل الواحد ليس
له الا زوال واحد

الدليل على ان العلم حصول لا زوال

لا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا
يحتاج اليه في صورة كون نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال
الزائل الواحد له زوال لان فالعلم بذلك هو الزائل بزوال و
العلم بهذا هو ذلك الزائل بعينه بزوال اخر ١٢ منه رحمه الله تعالى

الحواشی

المتعلقة بالصفحة

٣٨

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المهندسة

هنا

[illegible]

فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد

اقول وايضا العلم بعد الايجاب او العلم بذلك حدوثه لما اشتهر ان النفس

في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فلو كان الزائل عند العلم بعينه الزائل عند

العلم بذلك يلزم اعادة المعدوم بعينه او اعدام امر غير لا يعلم لا اول ولا

حال العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما

كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان في قوتنا

ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا غير واقف عند حد فتلك الامور

الغير المتناهية تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات وفيه

منع ظاهر كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر عند بعض ائمة الكشف و

الشهود ان لا ترقى النفس في النشأة الاخرة وتارة وجود الامور الغير المتناهية

بالفعل لان اللازم هو تقدم كل امر زائل على الادراك الذي هو زوال

ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات

حتى يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال والاعداد

المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور الغير المتناهية

المقصود منه دفع ما يذكر او يورد من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه

تتمة الدليل

على ابطال كون العلم

زوالا

بمعنى انها غير واقفة عند حد وهي من الامور الغير المتناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل يكون ادراك النفس لها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد و
التحقيق ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم
تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة فعدم
تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول لان العدد من الامور التي يتكرر نوعها
اما على الاول فظاهر واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر
وعلى تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني تأمل ١٢ منه
تنبيه على عدم مطابقة المثال للممثل له ١٢ منه لان العشرة مثلا يصدق
على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات ١٢ منه ضابطة ذكرها صاحب
التلويحات هو ان كل ما يتكرر نوعه اي يكون لنوعه اي فرد فرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه
تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والبقاء والحدوث
والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة والامكان ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان
موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه فيلزم التسلسل في الامور الموجودة ١٢ منه

التحقيق
ان الاعداد من الامور
الاعتبارية

الحواشي
المتعلقة بالصفحة الموازية
لهذه بنمرة ٣٣

الحواشي

متعلقة بالصفحة

هندسة

وتلك الامور الحاصلة فيها مترتبة وجودا معا لانه لما كان المعنى الاكثر مثلا مستلزما
للعلة الاقل فهي الاقل مستلزم لمعية الاكثر فاذا كان عدم الواحد لاثنين علة لعدم امور
فيها بالفعل

ولانه مركب من الآحاد ولست اقول مركب من الوحدات كما يوهم ظاهر
عبارتهم كيف والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه
بالاشتقاق والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فهذا العدد المركب
منه والكلام من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد له
وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس
بمعتد به اما من قال ان العدد [illegible] مجرد عن المعدودات التي في الاعيان
فهو حق قوله والعلل [illegible] الاعداد تلك الامور [illegible] مرتبة
المتاخرة قوله لانه لما كان اه لا يخفى عليك ان الترتيب يحصل بالتقدم والتاخر
كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين الاجسام والمقادير
بالاوزمية والملزومية وانما يثبت الترتيب بالعلية والمعلولية كمـ
فوجود الاقل علة لوجود الاكثر ومعلول العلة علة لعدم المعلول

سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا كما لا يخفى ١٢ منه يعني ان كلامه في الوجود النفس
الامري لا الخارجي ١٢ منه كما يشهد به قوله نعم مات الاعداد ١٢ منه

تتمة

على ابطال كون العلم

فهو الاقل علة لعدم الاكثر لوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته

كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري

ظاهر لاسترة فيه واما مع القول بنفي الجزء الصوري فيه فلا اذ العدد حينئذ محض

الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه

قال ارسطو لا تحسبن ان ستة ثلثة ثلثة بل هو ستة مرة واحدة واستدلوا عليه

بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحد لزم

الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كاف في تقومها

فيستغنى به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان لا يجري في الثلثة فلا يثبت الا بضم مقدمة وجدانية

وهي التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة لها حقيقة

محصلة ولها لوازم مختصة والاثنان مركب من الواحدين والثلثة ان كانت مركبا من العدد يكون

مركبا من العدد الذي هو الاثنان فيما مر مع الواحد وحينئذ لا يكون لها حقيقة محصلة ويكون

مثل المركب من المعجونين فيلزم ان يكون هو ايضا مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم يحكم بعدم

التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته اه منه

الحواشي المتعلقة بالصفحة

قوله [illegible]

[illegible]

قال الدليل [illegible] ان الاعداد [illegible] المراتب [illegible]

[illegible]

ومما يحصل [illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المبينة
عدد ٢٨

اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد
حقيقة محصلة نوع شيء مركب من الوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك
ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك الحيثية كما يشهد به
الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وحينئذ يلزم دخول الوحدة في
العدد مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع ويلزم تركب العدد كالثلاثة
مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ حينئذ يكون المجموعات الثلث الحاصلة من
الوحدات الثلاثة جزءا وكذا المجموعات الثلاثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلاثة

التفصيل ان ههنا امور الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية بان تكون
تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان تكون تلك الهيئة
داخلة فيها والثالث الوحدات المحضة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها
والاول محمول [illegible] العدد على تقدير اشتماله على الجزء الصوري والثاني [illegible] الاول [illegible]
تقدير عدم اشتماله عليه [illegible] الاستواء [illegible]

رد على قول المحقق ان العدد محض الوحدات

وهكذا اذا تصور الثلثة مثلا مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان دخول الوحدات في الستة مثلا يرجع الى دخول كل وحدة وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية مما لا يخفى على احد ومما حققنا ظهر ان ما قال هذا المحقق في بيان الامور الغير المتناهية بسلسلها مترتبة ان مجموع الامور الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد اخر وهكذا الايتو سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه

والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح منه ١٢ لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به منه ١٢ وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه للمجموع الاول وجزأ له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان كلية الجزئية من الاعراض الاولية للكون بشبكه ان العدد جزء العدد لا ان حقيقة وحدات عند معها هيئة صورية اما بعروضها لها او بدخولها فيها على اختلاف القولين فليس حقيقة محض الوحدات منه ١٢

الحواشي المتعلقة بالصفحة المقابلة بهذه الشاشة

هو وقد مر شرحه لكنا نوضحه لتناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية شبه وهو يحسب الظاهر ما قال في اصل الحاشية

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المرقومة
بعدد ٥١

نعم لو قال بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث وهكذا
لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق كل واحد واحد من
احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة
هذا والوجه الثاني ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم
علة ما واما عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم
المعلول ليس متوقفا بالذات الا على عدم العلة التامة فمتى فرض شيء بعينه لا يترتب وجوده وعدمه الا على شيء بعينه
واما عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف ما تصوره الجماهير من مقارنات الموقوف عليه
ولوازمه لا من الداخلات فعدم الشرط ليس مما يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم
العلة التامة الذي هو العلة للعدم وكذلك وجود المانع ليس يتوقف عليه عدم
المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

ولهذا نقول استلزام العدد الاكثر للعدد الاقل كما قال المصنف رحمه الله ١٢ منه والا يلزم عنده
انعدام العلل مما توارد العلل المستقلة على معلول واحد ١٢ وهو مر بيانه في المشهور
بيان قول الاماد ١٢ منه وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده او عدمه الا على شيء بعينه فهو في الوجود
مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود ١٢ منه

ابطال الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية

فمعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فيها بالفعل ايضاً

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعلول هو مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها
لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون العلة التامة جزأ لنفسها
لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم
ان يكون هي جزأ لتلك الجملة التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعلول يتوقف
على العلة التامة بتوقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فمعدم
العلة التامة ليس الا عدم ما احاد العلل الناقصة كما ان وجودها ليس الا وجودات
تلك العلل فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد
منها يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدم ماتها وظاهر ان الامر ليس كذلك
اذ كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة قوله فمعدمات
الاعداد لقائل ان يقول تلك المعدمات امور انتزاعية ينتزعها العقل
من الاعداد المعدومة ومعنى استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة
انتزاع العدم من الاقل لصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك المعدمات موجودة
غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في تلك المعدمات وكونها امور
انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي

مولوی محمد حسین

تتمة

لابطال كون العلم

ازالة

الحواشي
المتعلقة بالصفحة
لهذه الصفحة

[illegible]

يجري فيها برهان التطبيق ومع انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع

تركب الجسم المتناهي المقدار من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل

اي بوجود مغاير عن وجود الكل وتفصيله ان الاجزاء التحليلية اما معدومة في متصل واما موجودة

متعددة واما موجودة بوجود واحد والاول باطل لان تلك الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضايا

الخارجية كما اذا تسخن بعض المتصل وتبرد بعض آخر في الخارج فيقال هذا البعض حار وذلك

بارد وثبوت شيء لشيء في ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف وكذا الثاني لان الجسم

يقبل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل فلو كانت تلك الاجزاء فيه متعددة يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية

بالفعل فثبت انها موجودة بوجود واحد هو وجود الكل اذ ليس في الخارج الا امتداد واحد من غير تعدد وتكثر

الخضاع بتوهم او بتوهم منتزع منه اجزاء او بفرض شيء دون شيء فبطل ما توهم انها متعددة موجودة بوجود كيف

والوجود هو نفس الهوية عندنا وليس له فرد سوى الحصة المعينة او وصف اولا فيما في المعيار

التحصيل الماء والجمد لا يصح ان يكون بينهما وحدة الاتصال حقيقة فان الموضوع المتصل بالحقيقة

جسم متصل بسيط متفق بالطبع كذا افاد الزاهد بان الجزء التحليلي متقدم على الكل في الوجود الخارجي

ان العقل لو لاحظ الكل والجزء الى الخارج حكم بتقدم الجزء عليه في وصف الجزء متأخر عنه حققت ان الكل والجزء

الخارج متحدان معا الا ان الموصف الجزئية متحقق في كل جزء ملاحظ الرؤية وكن على سلا القريحة

الحواشي المتعلقة بالصفحة المرموزة بهذه الشارة

لان فتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا ولا نحتاج فيها الى بيان كلام الحاصل عند العلم بلحاظ المعلوم غير الحاصل عنه العلم بالمعلوم الآخر

قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها برهان التطبيق لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج واما اعداد العدم فمنشأ انتزاعها ليس كذلك ثم لا يخفى عليك ان هذا البيان يجري في اعداد المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فكذا الاكثر بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض ولا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدم فيجوز ان يكون الادراك زوال امر غير العدم **قوله** فتبين بهذا اه وايضا تبين ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فافهم **قوله** ولان كون العلم تحصيلا اه والاستدلال عليه لا ينافي كونه من الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر

توضيحه ان العلم على تقدير كونه زوال الامر ليس نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان حصول صورة ليس نفس التحصيل والحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث انه حاصل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا فكذا الزائل من حيث انه زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا ١٢ منه والتوقف على النظر غير الحصول به سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه ممتنعا بدونه فافهم ١٢ منه

دليل آخر على ابطال كون العلم زوالا

الحواشي

المتعلقة بالصفحة المذكورة

هند ١٠٠٠

[illegible]

قوله … مولوی عبد الحليم رحمه الله …

[illegible]

قوله … مولوی عماد الدين …

[illegible]

قوله … مولوی حسين …

[illegible]

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة ٦١
هذه النسخة

قوله لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وذلك لان الحاصل الواحد ليس له
الا حصول واحد فحينئذ لو كان الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم
تحصيل الحاصل عند التحصيل كما هو الاشتهار النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين قوله
فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة
كالاضافة بين العلم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم يتصف بالمطابقة
واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فيلزم ان يكون لكل معلوم امر مطابق له هذا ولقائل
ان يقول لا حاجة الى ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فتدبر وقد يقال العلم ليس نسبة بين العالم
والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين ونحن نتصور ما ليس بمتحقق في الخارج لانه معدوم
اذ ليس وجوده في الخارج وهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان يتحقق في العقل بعض المدارك المدركة

لبيان ان يكون العلم عين الحاصل بصفة ... اذ لا يمكن ان يتوهم ...
الى اصل ... العلم بنفسه ... الحاصل ... اشارة الى انه يمكن ...
... الحاشية ...

وانت خبير بان الاشياء المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا الموجودة في الخارج لا تتغير علمنا
بها كما هو المحكوم بالبداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا اثبت ما ذهب اليه
المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فتامل

وبيان ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم عنده ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا
بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات هي الصورة الموجودة في الذهن
لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها مكتنفة
بالعوارض الذهنية والا لاحتيج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق
الى بعض الاذهان من ان العلم الحصولي علم بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات
والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس بشيء ونشأ عن اهمال
هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالذات من حيث هي هي
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلومة بالذات والثاني من حيث انها معروضة
بالعوارض الخارجية معلومة بالعرض وهذا العلم علم حصولي لانه ليس الا بحصول صورة الشيء في العقل
والثاني علم متعلق بالعلم الاول لكنه هو القائم بنا ومبدأ الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري لانه صفة
النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم ١٢

تمام الدليل الآخر على تغاير الحاصلين عند العلمين

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٦٢ هندسية

[illegible]

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم اعم من ان يكون مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم
ليشمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني الكلية الشاملة وعن احكامها المنطبقة على الجزئيات فالاقرب هذا فقول اخصر التعريف
بامرين احدهما انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى بلا اعتبار

فان للمناقشة فيه مجالا قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة
واللامطابقة انما هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة
كما حققناه قوله ويجب ان يكون آه وانما لم يعمم العلم بحيث يشمل التصورات ايضا لان شمول
العلم لها ظاهر بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله للتصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اوردهما بواسطة مقابليهما قوله فسر التصور آه التصور
بالتفسير الاول كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق حتى يتعلق بكل شيء ويصدق على نفسه
ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسيرين الاخيرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه
المحققون ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي على جميع النفاد بر

لقائل ان يقول الدلالة الغالبة مع ما فيها من الصور العلمية على الحقائق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى هذا استعمالها في
استعمال العلوم ذهنا وخارجا انما يدرك لمن هو متنبه لهذا الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا معدوم على وجه موجود
ولو لم يكن ذلك كذلك لما تم ما مسه من دليل الوهم دال الا بحكم على ظاهره لان كل واحد من الصور الحاصلة نقيض امر موهومات
العقلية دون الموجودات الخارجية منه الصورة الحاصلة من الشيء عدم الحكم الصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار
منه وعدم الصدق على ما يمكن ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم اعتبار ونقيضها مع الحكم واعتبار منه

الحواشي
المتعلقة بالصفحة ...

مرادف للعلم وثانيها انه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدهما حصول
صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وهو بهذا التفسير
اعم منه بالتفسير الثالث لانه جاز ان يكون مع الحكم واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع
اعتبار الحكم وفسر التصديق بامرين احدهما بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر
الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا

٦٦

قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين آه
هو غير محتمل للوجهين الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
وحصول صورة الشيء مع عدم اعتبار عدم الحكم لعدم ملايمتهما للسابق ومقابله
الحكم قوله وهو بهذا التفسير آه لا يخفى عليك انه بين النسبة بين الوجهين و
التفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه بحسب الصدق ايضا قوله احدها بانه
عبارة عن الحكم اعلم ان الحكم يطلق على معان اربعة الاول جزء القضية اي وقوع
النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها
على ربط احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب البعض
قوله وفسر الحكم آه الحكم انما هو بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخرين
على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

فيه لف ونشر مرتب لتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني ١٢ منه ومنه انه لم يفهم
من تبيين النسبة بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق فكيف يصح قوله ويظهر منه بحسب الصدق ايضا
الا ان يقال تبيين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج النسبة بحسب الصدق ١٢ منه

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصحيح المهند
بجندشه

[illegible]

مع عدم اعتبار الاذعان وثانيهما مع اعتبار عدم الاذعان والاول المجرد الشاكي بحسب المفهوم دون التحقق لان المعلوم التصديق ... العلم

وثانيهما بانها عبارة عن نفس النسبة قوله لان الانتساب الخ قوله والعلم انفعال

قوله وثانيهما بانها عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق لا الحكم بمعنى جزء القضية قوله لان الانتساب الخ لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم انفعال الخ هذا المذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال او ان ههنا اشكالا مشهورا اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث قال لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع

لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد النسبة من حيث انها موجودة في الذهن ولا شك انها حينئذ تصير علما وانفعالا وبهذا لعله لا يتجه ما ورده في الحاشية على ان ايراد هذا التفسير غير مناسب. ١٢ منه

قوله

مولوی

قوله

مولوی

تفصیل الجواب

قوله

مولوی

اى ان هذه الماهية معقولة تعن امر موجودة فى الاعيان ان يكون لا فى موضوع واما وجوده فى العقل بهذه الصفة فليس ذلك فى حده من حيث هو جوهر اى ليس حد الجوهر انه فى العقل لا فى موضوع بل حده انه سواء كان فى العقل او لو يكن فان وجوده فى الاعيان ليس فى موضوع انتهى لا يخفى عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية ينافى حصر العرض فى المقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة بالذات اللهم الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى الخارج

اشارة الى ان هذا الجواب غير تام وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست موجودة فى الخارج والصواب فى الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض الموجودة فى نفس الامر والموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث هى هى وكل منهما مندرج فى مقولة لا هى فى مقولة الكيف واثانيتهم قوله انها من مقولة الجوهر وغيره كما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اى المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات الذهنية وليس لها وجود فى نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام سياتى بعد ذلك لم نورده واوردنا الجواب الغير المرضى واشرنا الى عدم الارتضاء

١٢ منه رحمه الله تعالى

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
بهندسة

الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري اذ اعتبار شبه الجزء وعدم كون الجزء في نفس الامر يستلزم اعتبارية

وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع لان الوحدة ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط المتناهي ثم ههنا اشكال اخر وهو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان يكون الشيء الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما على شيء واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم وحاصل في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقائم بالذهن وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق

والقائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورة مطابقة للمعلوم فاما ان تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني باطل والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والاخر بالحاصل فليس بمفيد كما لا يخفى منه

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بالصفحة المهندسة
هندسة
٨٢

ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم في نفسه فهو جمع بين

المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي

بامتناع ذلك بان يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك

ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب فمنشأ

الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف

يلزم حصول الحاصل على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما

هو مذهب الاشكال واجاب عنه بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الذهن يصير عرضا

وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متأخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى

عليك ان هذا المذهب خارج عن مسالك العقل ضرورة ان

الماهية وذاتياتها لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود والعقل

يعد قلب الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول

بانتفاء الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول

الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال فما قال ان مرتبة الوجود مقدم على مرتبة

الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة التمام مرتبة العروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض

قوله ... قاضي

الحواشي

المتعلقة بالصفحة الرابعة ...

[illegible]

الحواشي المتعلقة بالصيغ المهملة

ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض

لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة فيكون عدمه في تلك المرتبة والا لزم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو من العوارض هو العدم بمعنى السلب الناعتي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين المستحيل انما هو ارتفاع النقيضين في نفس الامر واللازم ههنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع وجود المعلول وعدمه في مرتبة وجود العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما ترى ليس بمحال والتحقيق في المقام ان نقيض الوجود في المرتبة الوجود به على طريق الحمل المتقيد لا سلب الوجود المتحقق في تلك المرتبة اعني السلب المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة بعينه قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة فقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدري مع ان استحالة سلب النقيضين ليس بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو في جميع الظروف كان كما تشهد به الفطرة السليمة كيف وارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب سلب الوجود فيه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنيي العدم بالمعنى الاخر لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب نقيضه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم عن ان يكون في المرتبة لا يكون له اذ لا ثالث لهما فوجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه ١٢ منه

فان قلت التقدم عند القوم منحصر فی التقدمات الخمسة المشهورة وتقدم المعروض علی العارض لیس شیئا منها اما التقدم بالزمان والتقدم بالشرف فظاهر واما غیرهما فلان التقدم بالطبع تقدم بحسب الوجود والتقدم بالعلیة تقدم بحسب الوجوب والتقدم بحسب الرتبة ما یصح فیه ان یکون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما قلت هذا التقدم وراء تلک التقدمات کما صرح به المحقق الطوسی فی نقد التنزیل وقد عبر الشیخ فی الٰهیات الشفاء عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم بالماهیة والقوم انما حصروا التقدم الذی هو بحسب الوجود وقد اجاب بعض المحققین عن کون العلم جوهرا وکیفا بان عدهم العلم من مقولة الکیف علی طریق المسامحة وتشبیه الامور الذهنیة بالامور العینیة وهذا ایضا کما تراه خال عن التحصیل وبعید عن التحقیق واجاب بعض الافاضل عن ذلک بان العلم کیف بمعنی العرض العام وهو اعم من المقولة اذ الکیف الذی هو المقولة معناه ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون تعقلها موقوفا علی تعقل الغیر ولا یکون فیها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والکیف

قوله ولا اقتضاء التنسيخ ... مولوی مبین ره ... تحت المقولتین ... الكيف بمعنى العرض العام ... تحت الكيف والعلم داخل تحت مقولة ... الذهن ليس مباينا للمقولة ... وصادق ... عرض عام ... والمعنى الاول ... مجبو

الحواشي
المتعلقة بالصفحة الهمنية
صفحة ...

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا يكون
تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة
ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين
يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة او المقدار المشخص مثلا
وانا نقول وبالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق الاشياء اذا حصلت
في الاذهان يحصل لها وصف وهو ليس بحاصل لها وقت كونها في الاعيان
ويحمل ذلك الوصف عليها فيقال مثلا الانسان صورة علمية وعلم ولا شك
ان المحمول في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتيا له والا لكان محمولا عليه
على تقدير كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود
فهذا الحمل حمل عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في
الذهن وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في
الذهن عرض لانه موجود في الموضوع وتابع للموجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية
النوعية فهو ان كان كيفا فذلك ايضا كيف وان كان جوهرا فذلك ايضا جوهر وهكذا
واطلاق العلم على الحاصل في الذهن من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان
فالعارض ليس الا عرضا ومن مقولة الكيف والمعروض ليس الا عرضا وتابعا للموجود الخارجي لقد اطنبنا
الكلام في هذا المقام اذ ههنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقوام وزلت الاقدام

الحواشي المتعلقة بالصفحة ٩٠

مولوي عبد الحليم رحمه الله

مولوي محمد ظهور الله

مولوي فضل امام

مولوي فضل امام

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً لمن شرف الانسان بالمنطق وفصاحة اللسان وألهمه لافادة ما في الجنان وصلوة
على سيد الانس والجان دمغ الشياطين بمكان خاتم انبياء الزمان وعلى آله وصحبه الهادين الى سبل الجنان وبعد فان حاشية
السيد الزاهد المتعلقة بالرسالة القطبية لما كانت من اجل الكتب المؤلفة في هذا الفن ولذلك اكب عليها درساً وتدريساً علماء
الزمن قد كانت طبعت مرة بعد اخرى لكن لم يتوجه احد الى حلها وتحشيتها بحيث تنفض بها مشكلاتها وتنحل معضلاتها
فتوجه الفاضل الكامل فخر الاماجد والاماثل المولوي محمد امداد خان الچهپروي المتوفى في رابع عشر شعبان من سنة ١٢٩٢
بحيدر اباد الدكن باشارة استاذه مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله دار النعيم الى تحشيتها وفتح ابواب
مغلقاتها فجاءت بحمد الله كنور النواظر وتجلو البصائر وقد طبعت تلك النسخة في المطبع النظامي في سنة
فافادت الطلبة ونفعت الكملة ولما لم يبق الآن نسخة منها عند التجار وايدي الطلبة والكملة باسطة اليها توجه الجناب المولوي
محمد خادم حسين العظيم ابادي سلمه الله ذو الايادي الى طبعها مرة ثانية في مطبع معروف بانوار محمدي فتم طبعها مع كمال
الاهتمام بصحتها في المطبع المذكور في شهر ذي القعدة من شهور سنة ١٣٠١ احدى وثلث مائة بعد الالف من الهجرة النبوية على
صاحبها افضل صلوة وذلك بتحت اهتمام محمد شيخ بهادر سلمه الله تعالى وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين

كشف الرموز المرقومة في الحواشي الكاشفة للخبايا والغواشي

بحر	ملني من حاشية بحر العلوم مولانا عبد العلي المرحوم غفر له الله الحي القيوم
حسن	رمز من حاشية ملا حسن افيض عليه شآبيب الرحمة والمنن
عماد	شارح عن شرح مولانا عماد الدين اعلى الله درجته في اعلى عليين
مبين	كناية من تعليقات مولانا محمد مبين بعثه الله في زمرة الشهداء والصالحين
ظهور	مشعر عن الحل لمولانا ظهور الله برد الله مضجعه وطاب ثراه
ولي	اشارة الى تحرير مولانا ولي الله جعل الله الجنة مثواه
فضل	تنبيه على افادات مولانا فضل امام صيّر له الله دار المقامة دار السلام
احمد	اشعار عن حواشي قاضي احمد علي السنديلي غفر له الله العلي
رستم	منبئ عن تحريرات مولانا رستم علي غفره الله القوي
ارتضا	كاشف عن شرح قاضي ارتضا علي خان اسكنه الله بحبوحة الجنان
عبد الحليم	مرموز لحل الحافظ الحاج مولانا محمد عبد الحليم ادخله الله جنات النعيم
ملخص	ايماء الى خلاصة الحواشي للعلماء الاعلام اقامهم الله في وسط دار السلام
امداد	مشار به الى فوائد جديدة وعوائد مفيدة لمولانا امداد خان ادخله الله دار الجنان

تمت

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

لمحة الخال لوالهادي على طلبة شرح الحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية لغلام يحيى البهاري

لواء الهدى

في

الليل والضحى

بتحشية علامة عصره فهامة دهره مولانا الحافظ محمد عبد الحي عليه رحمة الله دام الله

في المطبع في نول الهند

المعروف بالمحمدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الخطبة في الحمد والنعت ووجه التاليف

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم رحمة ونعيما وبعد فيقول العبد الضعيف الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة ضاحكة مستبشرة اني كنت قد صرفت حينا من الدهر في غوص لآلئ زائدة في ابحر والدرر بحضرة قاموس العلم والحكم صحاح الدراية صدر بين الاماثل صراح الذكاوة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء العصر همام كملاء الدهر فص خاتم الشريعة سند جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاعلى والادنى مولانا لال الله الجونفوري سلمه الله تعالى شعر لا يدرك الواصف المطري خصائصه

وان يك سابقا فى كل ما وصفناه ثم رايت فى تعليقات السيد الزاهد على الرسالة
القطبية من المغلقات ما يضيق القرائح الذكية ريثما لو يجمح حجوم ارتفاع
سدفته ولو يضع بشر مصباحا دون عتبته ما يختلج فى صدرى ان اكره مما يغنيه
عن المفتاح بالافتتاح ويبعده عن المصباح بالاصباح لان قلة بضاعتى بشطى عن
التجاسر على هذا المرام وضيق باعى يعوقنى عن الانتصاب فى هذا المقام حتى التمس به من فرط عنايته
مرة بعد اخرى اخى واعزى حيوة الصدى الشيخ علم الهدى متعه الله تعالى بما يشفعه
بعده عما يفجعه ولو احد على الكشف عنه حيلا وحربا فاقدمت عليه داعيا من الله رشدا
وسبيلا الى نجاح بحمد الله مصباح الدليل للفرقان الشمس والضحى سميته بلواء الهدى
فى الليل والدجى والله اسئل ان يجعله محمودا ما دام خيام العلم ممدودا وهو حسبى ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم الكفيل **قوله** الحمد هو الشكر وقضاء الحق والحكمة بالكسر العدل والعلم
القرآن البالغة اى الجيدة فى القاموس شئ بالغ اى جيد فى الحجة بالضم البرهان والمراد به ههنا
اما العموم او الخصوص وهو القرآن فانه برهان لاثبات رسالة الرسول صلعم من
عند ربه الساطعة المرتفعة العظيم وكذا العليم من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله
وما بعده فاعله الشان الخطب والامر والاحسان ضد الاساءة فى الصحاح كل من ولى امر
واحد فهو وليه الخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل مثلا والتوفيق
كذا فى الصراح الافاضة افراغ الماء وصبه والصلوة هى حسن الثناء من الله تعالى على
رسوله صلعم كذا فى القاموس والسلام السلام والبراءة من العيوب وصود والتصديق

صاحب الحواشى مولانا عبد الحليم غفر الله له **قوله** الافاضة ...

حل خطبة الحواشى الزاهدية

من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة المطابقة للواقع تقتضي بالنظر الى

نفس ذاتها تجرد وتستحصل في نفس العقل متعرية لاوساخ الزيغ والضلال لا انكار لتنكيس الهلال الذي شأنه صلى الله

الزيغ من ذلك فهذا الخلاف نفوسنا الدنية فان التكيف بالعقائد الحقة انما يتيسر كما لنا

وفي حليتنا الحالة التالية حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مثلثة القدس بالضم الطهر

اسم مصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه ايماء الى انه لما كان حال

الحقائق كذلك فالعرضيات بالطريق الاولى لان ذاته عليه السلام جامع بين جميع الخلق

الحلوم والجناب بالفتح الفناء وما يقرب من محلة القوم كما في الصحاح فوجه تفريعه

على ما سبق يعني ان مركز الشيء وموضوعه اذا خلى وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه

واذا كان بحضرته المعلى ونفسه العليا ايضا كذلك بالنسبة الى التصورات والتصديقات

فهو بمنزلة المركز فتشبيه حضرته المقدسة في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه

متوجها اليه بالطبع استعارة تخييلية تصوراتها وتصديقاتها بالجر على البدل

عنه ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال والمنظرف من النبع بتقديم النون

على الباء الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين فعلى آله اي اتباعه واوليائه الابرار

جمع بر بالفتح الصادق الكثير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع النبي صلى الله عليه وسلم

مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون راوا النبي صلعم احيانا جمع جبر بالتشديد

كما في القاموس من ان المخففة في الجمال والمستشم المشددة في اصلاح الدين تعظيما

بالضم والفتح والمدجج عظيم انس كمساجد من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد

المجالس فانه موضع الانس اى هم المشار اليهم بالبنان فى مجالس علو القدر و

رؤساء بضمتين فى مد جمع رئيس مجالس الانس اى المجلس مع العالم الروحانى هذا

جمع هاكحصا جمع حاصر اى حافظ مراسم من الرسم اى العلامة اى هداة طرق

يوصل الى مرتبة العلم واليقين بأحدية ذاته تعالى وحقية اوامره ونواهيه معالم

معلم ما يستدل به على شئ وهى ههنا القرآن فى الشرائع الملة والكتب بمعنى احدهم

وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والآخرة واما

بالتحريك مع وجد من الظروف الزمانية مبنى على الضم والضاية عنى بالقول كذا

لامر عناه لا مرعناية لهمة ولا يتوكل الله الا اذا كها الظاهر اشعارا بان الامانة على

الشئ من جانب الله تعالى هو تعلق الارادة به والصون الحفظ والتنقيض الخير

والغباوة عدم الفطنة والغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب وشر الغى والغو

منازعتهما مرضهم حتى يفوت ما يغنيه ويصرفه عما لا يغنيه الا رسخ انعما فى

ان بيشل الصون عنه وفيه اشارة خفية الى انهما كان صاحبى الدراية والفطنة كما

ادعى ان هذه الذكاوة والدراية موروثية له ونعاش الطالب من قبس جرد وقطعة

وكذا ما بعيد والنفيس ما رغب فيه والمآرب من الارب الحاجة والطالب بما

ويحتاج اليه فى موضع الحاجة والرسالة هى الفوائد كانها مرسلة من جانب الله تعالى

الحبر الكبير العالم والصالح لغويهما اوتلو العلا وكذا العبد والمجد الغ الكبير المحاذق بما هو الفطن

البصير بكل شئ القطب فى الاصل سيد القوم ومدار الشئ ومكرد التيف العالى

حل لخطبة الحواشى الزاهدية

جمع امهة بمعنى الام كالامة واما كل شئ اصله وعماده كذا في القاموس وحتوتها اي حرز
جامعة مهماته على صيغة اسم الفاعل في القاموس الهم الحزن جمعه هموم والهم ما هم به كالهم
والقاصدة عما يعرض الطالب في تحصيله وتكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار
بالفتح جمع ستر بالكسر برده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والصريح الخالص
والاسعاد الاعانة وها حرف تنبيه اتي بها لئلا يغفل المخاطب عما يلقى اليه فيفوت
المقصود والمستفيض الذي يسيل اذا فاض الماء اذ فيه والجود بالضم معروف
قوله يتحقق كل فرد منه بعد الآخر اي بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد
مع القبل لتحققها في اجزاء الزمان بنفسه وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في
موضعه فالمعنى ان العلم المتجدد الذي يبنى عن التجدد والحدوث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد
منه مع موصوفه وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويحدث
زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه يجامع مع كل
شئ والحضوري فاقد للسلب الكلي ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية وهي التي بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل كما تلوح من الاشارات اخذ اللعني بما يوجد في الحصولي الحادث
يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه فيبقى للمقسم
وهو الحصولي على اطلاقه وهو خلاف مقتضى كلامه بعينه هذا ويمكن ان يقال كما سنبينه وايضا
يا باه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المص هذا يدل على ان الانقسام الى التصور
والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن للماهية انتساب الصفة

وهو قوله الذي لا يكفي اه مع كونها معرفة تصير حينئذ عاما مطلقا من وجه فيها
وهو يبطل المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلي من جانب الصفة
على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فانه تصير
ح عاما من وجه كذا افاد الاستاذ مد الله ظله ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله
انه لا يكفي اه انه وان امكن فيه الحصول لكن لا يكفي والحصول القديم لا يتصور فيه الحصول
عند الحاسة لبراءة العقول عنها واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية فلا نسلم عموم
الصفة ولكنا بان الثابت بدليل المص انما هو التخصيص بالحصولي واما بالحادث ايضا
فكلا لانا نقول حاصل كلام المص ان القسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث لا الاعم
الا انحصاره فيهما لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له من الحصول
وكذا الحصول القديم ليس على هذا الدين اما الاول فلانتفاء الحصول فيه و
اما الثاني فلان المتبادر المتعارف من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف
والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث ولذا شنع المحشي
المخالف على المحقق الدواني في بعض تعليقاته وعرفهما بحصول الصورة في العقل فقط ومع الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهما مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمط
منهم حيث لم يصدق فيكما تتوهم … ما يومى الى المخالف حتى حمل كلاميهما على خلاف
وانما التفى في نفي الدليل على الاول احالة على القايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة
فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله هو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الامر لاينا

انحصاره فی الاخص الفائدة اتحاد نظم الشرح والمتن قوله اذ العلم الحضوری الخ

العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان بنفسه متحققا بعد تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد

بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذا المفهوم الكلی فهو علم حصولی فلا يرد النقض

ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعی وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعی فانما له فرد

شخصی او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية تكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية

فی علم الصورة العلمية بالنظر الی كونها حصولية ليس بسديد اما الاول فلا بتنائه علی ان

العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلی وليس كذلك كما مر انفا واما الثانی فلاتحاد طبيعة

العلم والمعلوم فی الحضوری فكما لا مدخل لوصف الحصولية فی اقتضاء البعدية فی الصورة

العلمية كذلك لا مدخل له فيه فی علمها الحضوری فليتامل قوله فی الحاشية فيلزم

التخصيص الخ ولا يلزم علی تفسير المحشی اذ مصداق التجدد هو الحصول الحادث لا الحادث فقط

فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالتجدد قوله فيهما اوصافا متباينة ای صادقة معها صدقا

كليا اما من جانب الصفة فقط او من الجانبين بعضها منها انهم قالوا ان الاعم لعله طرق وافرة

لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف من الاخص بخلافه والصفات الموضحة لا بد لها

من ان لا تكون ادون من موصوفاتها فی التعريف فتدبر قوله فيه اشارة الی ان الحضوری

حيث لم يقل لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر ففيه اشارة الی وجه استثناء العبارة

تلك فافهم قوله فی الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاسة

فمع كونه بعيدا لا يلائم المقابلة وهو الحصول لم يصح تمثيل النفی كما هو الظاهر من علم الواجب

وارادة الحضور عند المدرك يستوجب خلافه وما هو الواقع فلا بد من الحصول المطلق

بين التحقيق تحقق بجميع الافراد **قوله** فيها ولا يلزم من تعميم الحضور الحتى يوجب ان العلم

بالاشياء الغائبة عن الحاسة فقط كالصور العلمية وغيرها من النفس لا يكون بحصول الصور بل

المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا تستلزم مفهوم الحال الفتاني

السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه **قوله** فالابصار مثلا اى العلم الحاصل

عند الابصار علم حضورى والا لزم كون الالات الجسمانية مدركة اذ لا بد في

الحضورى من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك

ليس الا من شان الجوهر المجرد كما ستعرفه ...

عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن ... مستفاد من ...

صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف ... لنفي

قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على تحصيص المورد بالعلم ... **قوله**

ينبغي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا ... حسن

جعله مورد القسمة في اثناء اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم **قوله** ... العلم

الحصولي لان البداهة والنظرية من شان الحصولي ...

التقابل بالمعنى المصطلح المتعارف بين البداهة والنظرية ...

والسلب اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم ... امر ... كما ...

شارح حكمة العين حيث قال فيكون احدهما اى الايجاب والسلب ...

اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى فالبداهة والنظرية ليستا هي هذه اللتان بصورة

ارتفاعهما من العلوم على تقدير كونهما صفة المعلوم ومن العلوم على تقدير كونهما صفة العلم

متعينين ايضا على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة

ومن شروط الاول امكان التوارد من الجانبين على محل الاخر ومن شروط الثاني من جانب

الوجودي تطرق الحضوري في القديم ولا يتصور ذلك لان المترتب على النظر الذي هو مجموع

الانتقالات التدريجية لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشهد به الضرورة فاتصافهما

بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ونتيجة ليس الشرطين

التوارد من الجانبين ومن جانب المحل بخصوصه واما على المطلق اي على شخصه

ونوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور ههنا كيف لا يجوز ان يكون مطلق

العلم جنسا للحضوري والقديم وصادقا عليهما لا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعروض

الاخص مقابلة المنع بالمنع على ان عدمية النظرية ايضا محل تامل على ان يقال لعدم امكان حصوله بدون

النظر وعدميته بعيدة وفيه ما فيه فتامل فانه من خواص التعليق قوله يطلق على معنيين

اي في شائع الاستعمال والا فقد يطلق على انتقاش النفس وتاثرها بالصورة كما هو مذهب

من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة الخ يعني الخلاف اتفقوا على ان

ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فمال الجمهور الى المعنى

الاول ومال بعض الافاضل منهم الى الثاني والعلامة جمع بينهما لما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء

بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشترك لفظي بينهما وفيه

مافيه قوله في الحاشية الا من علو الخ المراد بالاول الاول تحققا ورتبة وبالثاني خلافه

والحاصل انه ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة

وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل الانتقاش ومن مقولة

الانفعال والضرورة تشهد بان ما هذا شانه هو الصورة الحاصلة من مقولة

الكيف ولا يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف

بالمطابقة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس

بالعكس المستوي الى قولنا لا شيء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق على الحصول

الا بالمعنى المصدري اصطلاحا دون ما به الانكشاف وفي هذا كما ان مطلق العلم انما يطلق

على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى الحاضر والحاصل بمعنى ما به الانكشاف فلا يتوهم

ما يتوهم فافهم قوله اقول الخ المقصود منه ابطال ما ادعى بعض الافاضل بالكلية وكلية

العلامة قوله ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع

حقيقي كالوجود الخارجي وافراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية او ثانوية حصصية

او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة وذلك لو ربي لو كان حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا

حصصية لا غير والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقائق ولا مخالفة الحقائق مع طبيعتها

الكلية بل الاعتبار هذا قال الاستاذ مد ظله قد اضطرب الاقوال في شانها فبعضها يدل على التغاير

الاعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية كما يقولون ان كل مفهوم بالنظر الى حصصه حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير

الاعتباري وتفسيرهم الحصة بالطبيعة المخلوطة مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا يدل

فردوا في الحصول وهو الوجود الذهني فيكون ... مولانا محمد عبد الحليم رح قوله وايضا الخ ... الى ان كلام السيد ...

ولا لتظاهرة على التغاير الحقيقي لانه مصرح بجزئية التقييد فتفريع التغاير الاعتباري على
هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرح السلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
معقولة لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين واستحالة حمل التقييد على الطبيعة والحاز
تنافي الحمل الموجب للنوعية ولا ثالث لهما وايضا على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينها وبين الشخص
على رأي المتاخرين فرق الّا بالوهم الا ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم
العنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها
وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق بينها وبين الشخص ايضا باعتبار
العنوان كما في موضوع المهملة ايضا مثل الطبيعة فان تفع الاضطرار واستقام التفريع
هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول عبده العاصي ان كلام الاستاذ مفتقر
الى توضيح وتنقيح فلابد ان تتأمل فيه فاستمع قوله لامتناع الاتحاد لان التقييد من مقولة
الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها قوله الحمل الموجب بالفتح
اي تنافي حمل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولا ثالث لهما لان الجزئية
الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا معنى الحمل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والحاصل
بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا
فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الآخر ساقط قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن
الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الملحوظة في الافراد الحصصية وعكسها في
الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد المقسم

قال المحشي في بعض تعليقاته انه ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة متقرنة بالعوارض المخصوصة

ويقال له الشخص ثم العقل قد يأخذ ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض

ويقال له المطلق وهو الكلي الطبعي وقد يأخذ معها بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا

او التقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الفرد والحصة **قوله** على راى المتاخرين اى

بعضهم القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان اكثرهم كما يشعر به بعض

عبارات المحشي في بعض المقام يقتفون اثر المتقدمين في القول بجزئيته **قوله** لا يخلو عن

غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخروج القيد فيهما الدخول والخروج

بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فانه لا سترة في خروجهما في المفهوم المعبر بهما فالقول

بخلافه لا يتاتى الا بارتكاب التكلف بان يقال الدخول بالنسبة الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون

قوله يقال ان الدخول في المفهوم الخ كما يدل عليه عبارة الاولى فى الكبين حيث قال وينبغي ان

يتعاهد النظر فيعتبر التقييد على التقييد ولاجل الالتفات اليه بالذات من حيث انه

امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو مفيدا اما الا بذلك التقييد الاسمي انه

الحصة فرد الخ ايضا يستشعر بان المعتبر في كلامه هو التقييد انه لو ... مبدأ

بالالتفات على ان تعدي طبيعة التقييد عما هي تعيش ... من حيث هو ...

من المفهوم ما كان مناط الحصة التقييد ولو اعتبر هذا التقييد ... التقييد

بالتقييد بل التقييد بالتقييد بالتقييد وهكذا الى حيث ما هي مثلا العين ان كان ... كما

نوعا بالقياس الى حصص وكانت الحصة بعينها هي الطبيعة ونفس بحوى من الاعتبار فقط

قوله كما ان للنسبة الخ اى على راى المحشى القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما قوله والفرق بينها وبين الشخص الخ يعنى ان معنون الشخص والحصة حقيقتهما وان كان هو الطبيعة بلا امر زائد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافة الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة القضية ايضا والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هى ومع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان لا باعتبار التقييد الذى هو امر اعتبارى فى مفهوم احدهما دون الاخر واما الاشكال بانه لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد الحصصية موجودات ذهنية كما هو دائر فى السنتهم فباق نجد فان الفرق المذكور فى هذا المقام لا يجدى نفعا كما لا يخفى على من له دراية سليمة فافهم قوله وافراده افراد حصصية قال المحشى فى حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدرى الانتزاعى وكذا سائر المعانى المصدرية لا تحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست مفهوماتها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثانى يستلزم حمل المعنى

الصدق مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ مد الله ظله تقريره انه لقائل ما
يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصه لصدق
الوجود عليها بالحمل الصدقي لانه من لوازم الفردية والتالي باطل فالمقدم مثله
اما بطلان الشق الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض لحصة الوجود
مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا الفرد كذلك في
ان له عرض لذلك الفرد فرد آخر من الوجود سوى الحصة فلنكن حال هذا الموجود كذلك فلذا
الى الفرد المغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الوجود بينهما في الوجدان فلا فرد لذلك
الفرد فرد آخر وهكذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته
ولزوم مباينته لا تحتاج الى البيان في الشق الاول انتهى وهو انه لقائل ان يقول على تقدير
عروض لحصته الفرد تمايلزم صدق الموجود المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن ولا نم استلزامه مجردا عن عرض فرد آخر لذلك الفرد المعروض
الحصة للموجودية لكاحتى يقاس حال سائر الموجودات عليه قياسا على سائرها
فالاخص لا يشمل في بيان حصصية افراد المعاني المصدرية بان يقال لو كانت لها افراد غير
حصصها لزم ان تكون محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي
فلا يرد ان الجسم انه فرد للسواد والبياض وغيرهما من المعاني المصدرية لعارضيته
وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل فيه ثم اعلم ان العبارة
المعاصرين ناظرين كلام المحشي في ورود الشق الاشتقاقي بتقريرات اخذ وغيرها فتدبر

فنقضه بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا [illegible]
الموجود لا مما ينتزع عن حصة الوجود حينئذ ان تكفي في موجودية الماهيات القابلة
هي حصص الموجودات من غير لزوم تحقق فرد اخر من الوجود غير الحصة ولا يلزم التسلسل
في الموجودات ونقضه بعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد للوجود
المصدري موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق
عليه مواطاة بالضرورة فلو فرد الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من
الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابقا وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات
انحصار الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة
سواء كانت امورا عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشئ بالاشتقاق والموجودية الخارجية
حتى يتفرع عليه الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور
العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام المذكور والثاني عار من ابطال كون تلك
الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل اكثر الله امثاله يطول الذيل في بيان الاستلزام ان يقال
مفهوم الوجود المصدري اذا كان عارضا لحقيقة فمفهوم الوجود المصدري
الخارجي يكون عارضا لحقيقة ايضا فتلك الحقيقة تلزم ان تكون موجودة في الخارج
فان عروض مبدأ الاشتقاق لشئ يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري
مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثانية التي لا يتصور ان يكون موجودة
في الخارج وانت خبير بانه مع كونه كفو التقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من

المعقولات الثانية مسلم وأما كون تلك الحقائق منها فهي حيز المنع فالتوقف من المصنف
بملاحظة الكلام وإن لم يستيقن بحسن تقرير الأستاذ سلمه الله تعالى لأن الأخصر الأشمل
يبطل مذهب المشائين القائلين بأن الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
عارضة للماهيات الممكنة وهي الوجود بمعنى ما به الموجودية وإن بطل كونها أفراد الوجود
المصدري بخلاف الأطول لا إعانة فيه فإن المقصود في هذا المقام نفي الفردية فقط
حاصل ما هنا فهو وقد لقي بعض الأعزة القاهرة بيت [illegible] قولي في الحاشية
مستندة إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية الظاهر أنه المراد به لا الأمر المنضم مع الماهية فلوازم
الوجود الذهني مستندة إلى ما هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود الخارجي إلى ما هو
منضم معها في الخارج فهما مختلفان بالماهية لكنه لا يصح تفريع اشتراك الوجود بمعنى ما هو
الحق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المرعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري لا اشتراك
بين الوجودات والوجودات اشتراكا على وجه الإجمال وبحسب النظر الدقيق اشتراك
الوجود بحقيقته بتأمل إن المراد به الواجب تعالى وامتناع استناد اللوازم المختلفة إنما هو
إذا لم يعتبر معه جهات مختلفة بناء على أن مقتضى اختلاف اللوازم إنما هو في الملزومات ولو
بالاعتبار الذي يحصل إذ بناء على هذا يصح إسنادها إلى الوجود بالمعنى المصدري أيضا لتحقق التغاير
[illegible] بحسب الاعتبار ولا أخصية إن أجيب بأنه مستند إلى الوجود بمعنى ما به الموجودية
بل الحيثية [illegible] ماهيته لتغاير [illegible] فإنهم [illegible]
عن تخصيصاتهم بحادث أخص منه بالمتجدد [illegible] عليه [illegible] توجيه

انه قد تقرر في مقره ان الواجب سبحانه علة فعلية مستقلة في الجملة وسبب للايجاد

مع الاستغنا في النظام العجيب من الغرائب للنظام ومبادي باعلى انه [illegible] ان يوجده مع علمه

ولا ثم اوجد ثانيا وان في الذات العلم الذي هو عين ذاته سبحانه بان يكون مغايرا للمعدوم متمايزا عنه

تعالى وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى من يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن العلوم

ان الاستكمال بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يليق [illegible] كلام

المصنف لم حضوريا بسبب على الفرضية مع التعلق لكونه عبارة عن نفس المدركات

الحاضرة عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات بحدوثها في الان والزمان

والاستكمال بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة منه تعالى وزيادة صفة العلم

[illegible] وكل منهما باطل [illegible] ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق الخ [illegible] اعتراض

[illegible] مطابق للمعلوم [illegible] في شانه ان لا يتحقق

الا بعد تحقق المعلوم [illegible] استكمال بما هو انتزاعي لا يصلح [illegible] للمعلوم

ولا مع [illegible] الاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد [illegible] ان

ان كل منهما حضوري [illegible] لكن ما هو عين تعالى [illegible] الثاني [illegible] المطلق

الا الشيء بما هو [illegible] في الممكنات فصار [illegible] في جنبة [illegible] مع

اللوازم كالاينية حيث [illegible] فافهم قوله [illegible] الخ [illegible] عليه

[illegible] في الممكنات [illegible] العينية [illegible] التعينات

[illegible] الانكشاف النفساني [illegible] لان الواجب سبحانه

كيفية علم الواجب تعالى

فان من الحاضر عنده الممكنات بل ليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا لغيرها فضلا عن قيامها معا على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته تعالى يوجب العينية كما ظن قوله وكذا الثالث الخ واما الثاني فقد يكون بغيره فيكون علمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عين الشيء وما هو المعلوم فهو الثالث في الاول برئ عنهما قوله وهو مبدأ الخ دفع لاستبعاد العينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب تعالى مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة يأباه العقل السليم وعلى التسليم فينقبض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى بمحض حقيقة واحدة بسيطة فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون منشأ الانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في السياسات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل به امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذاته تعالى فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذاته لتساوق العلم والتمايز لا بذاته تعالى وهذا خلف او بنفس ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباط آخر وهكذا الى غير النهاية فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالنظر الى تمييز

منها موقوف على الآخر وما لم يتميز الخ مولانا محمد عبد الحليم رحمه الله تعالى

واحد منها بالعرض ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم قوله في كمال
فلا يرد لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته كما يقول به كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم
التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل
بالنسبة اليه الخ ان الكل متساوي الاقدام في سلك الخضوع عنده تعالى واكتساب الوجود عنه
لا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في وحدة ذاته انه مبدأ الكل وخلاق له
لا انه تركيبه وتقومه منه تعالى الله عنه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيه الخ اي في العلم
الفعلي للواجب سبحانه يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا
وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صفة قائمة به متعددة في ذاتها وهي صور
الممكنات بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات تعلقات بالاشياء باسرها او غير قائمة به فاما
نفس حضور الممكنات عنده تعالى بعينه كما هو مذهب الدهر او بحضور الصور الدهرية والعرضية القائمة بانفسها في
وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء الخ او بنفس ثبوت الممكنات المعدومة
ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب او باتحاد المعقول بالعاقل فهذه
عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب والحق الحقيق في المبسوطات قوله فلذلك الخ اي ذلك
المشار اليه هو مجموع كون العقول العالية مفارقة وكون وجوداتها فان ابتناء الحكم
على المشتق يدل على اخذ المأخذ فيه كما تقرر في موضعه وقس عليه قوله والنفس الخ اذ التجرد والمفارقة
عن المادة ايضا معتبر في مفهومها فانطبق عليه الحاصل الآتي قوله والاتحاد ما الخ
كانت باطنة او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين الخ المراد هنا هي القوة

مولوی تراب علی رحمه الله تعالی

الباصرة الموجعة في تجويف ملتقى العصبتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين
الى العينين لا الجزء المخصوص قوله فلذلك الخ ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض
له لظهوره ولكفاية احدهما قوله لم يتجه الخ لانه اذا ادرك ذاتي على تقدير وجد
الاثر مني في لكون وجودي لي بالوساطة فاذا كان وجودي لي بالاصالة تحقق اقوى
منشأ الانكشاف والقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن
الانصاف قوله حاصله الخ الظاهر انه حاصل لكلا الكلامين كما يدل على الصدر
الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني بعيد ومستغنى عنه وحصوله تعقل الشئ
وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عندها اما بواسطة وجوده بذاته وحضوره
عندنا فانه بواسطة وجود الصورة المتحدة معه لنا او بدونه كحضور حضور الصورة
العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها بلا واسطة
غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بما عداها فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها
لها وحضورها عندها وبمعنى الحاصل عند المدرك عين ذواتها كما هو شأن العلم الحضوري
بانفسها فافهم قوله حيثية تقييدية موجبة للتكثر الحيثية التي يتغير بها الصدق
فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت داخلة في حقيقته وقوامه فتوجب التغاير بالذات وان كانت
في المفهوم والعنوان [illegible] كحيثية [illegible] بالعوارض الخارجية والذهنية بالنسبة
الى الاشخاص فالتغايرية [illegible] يعلم الحيثية المذكورة [illegible] كما نقل عن
[illegible] صدق [illegible]

المجردات
علم النفس
كيفية
بيان

العاقل والمعقول ههنا فان العاقل ههنا بما هو عاقل وجود له وحاضر عنده فهو بهذه
الحيثية معقول ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في
الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار
كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ الغفور بما نطق به الشيخ فقوله كيف الخ كالعلاوة لدليل
الشيخ الناهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود به نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد
ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعبر عنه وهو لا يستوجب ان
يكون الحيثية امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف وسيصرح المحشي ان العلم
الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا
غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان الذات
الملحوظة مع الحيثية امر مركب عن امر اعتباري موجود في ظرف اللحاظ بوجودها
الظلي دون الخارج بوجودها الاصلي بخلاف النفس فلا تكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف
الانضمامي الذي هو احد الامور الثلثة التي عليها بناء العلم الحضوري وجود الشيئين في ظرف الاتصاف
وظاهر انها ليست عينا ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق بالاشياء
الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها عندنا كذا ما في التوضيح قوله في الحاشية والامر فيما نحن
فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسانية التي مصداق
حملها نفس ذات الموصوف فيكون في مرتبة الثبوت لها كالوجوب للواجب تعالى فلا يرد ان الاتصاف بهما
ممكن لها والاتصاف بشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فالنفس استعداد باحدهما صارت عاقلة

وبين الآخر معقولة قوله فيها فالعاقل والمعقول في العقل الخ ولا اكثر وان يكن علمها
بانه بحصول صورها قوله فيها وتحقيقنا هذا اشارة الى قوله فالعاقل والمعقول الخ
فائدة كالنتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول
ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون على
حصول صورته وهذا الحكم ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري مطلقا كما لا يخفى
قوله غطاؤه في القاموس غطى الليل فلانا اي البسه ظلمته الغطاء ككساء ما يغطى به المرأة
وجهها قوله فيها دون الاعم اه لانهما من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في
علمها من الحصول قوله فيها بنظهار الخ لان المجردات مع كونها فاقرة الذات
في جميع الكمالات لما كان تعقلها بنفسها فالواجب تعالى عن جميع انواع النقائص
احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الاقدام في كون
منبعها نفس الذات القيوم الحق بلا مشاركة امر غيره نعم بعض ما ذكر من الحجج القاطعة
والبينة الساطعة قد قوله يلزم اجتماع المثلين قال بعض الاعاظم لا يخلو اما ان يتوجه عليه بالنقض لان
سقوطها البيان بعد التسليم والاعتراض عما يبتنى عليه استحالة اجتماع المثلين يستلزم عدم علم الجزئيات
على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة نقول
عبده المعتصم بحبل المتين ان في قوله بعد التسليم اشعارا الى انه لا حاجة الى منع تعدد كون
علم الصورة الذهنية حضوريا وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستند
بانه عبارة عن اجتماع امرين متشاركين في تمام الماهية في محل واحد المستحيل منه اجتماعهما

بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع آخر والتمايز بين المتحدين في الحقيقة انما يتوقف
على اختلاف المحل شخصا فبحسب المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد في حيز
تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتني عليه
استحالة الشيء ان تعلق الامام عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس
واحد سوادات كثيرة ليس مما ينبغي ان يبتنى عليه لانا لا نجد بالحس في ارتفاع المذكور
اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره وما دعاء استحالته ادعاء محض كيف
وان الجسم ينغمس في الصبغ فيغلبه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف
افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان
وهذا بعينه اجتماع المثلين فليتأمل واما تقرير النقض فهو انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
لا يبدأ علم الجزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية
في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علم ما هو كذلك فحصل هذا الاجتماع المثلين الذي
ادعيتم استحالته لاجتماع التشخص الذهني والخارجي او التشخصين الخارجيين
المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس فلا يصغى الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي
فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام
ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت
المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي ايضا في الذهن بجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو

كذا الاحكام الايجابية صادقة مختصة به نحو زيد مسلول ظلابد من الوجود اذ ليس في
الخارج فهو في الذهن فوجود المغاير معه حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة
ولا يكفي لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو
وغيره فلا بد من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بالعوارض الخارجية ومكتنف
باللواحق العينية في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بان لا تماثل
بين التشخص الذهني للمكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية
او التشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقق التمايز بينهما كما بين الخطين
او السطحين المتماثلين في الاتحاد ولا استحالة في الحالين في سطح واحد او جسم كذلك وهي على ما تقرر
في الحكمة من ان الحال هو الكل لا البعض وان البعض لانهما من حيث انهما ممتدان في جهة محل احدها
ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للآخر مشترك لهما كما اشير اليه سابقا فافهم قوله علم
حصولي ولا لزم اجتماع المثلين قوله فنعلم حصول انتقال المماثلة المستحيلة بين الصورة
العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كون
العلم فليس من هذا القبيل بل حالة ادراكية تحصل عقيب الكيفية الصورة الذهنية العوارض
الذهنية كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال الاشتباه الناشي من اطلاق لفظ التصديق
والجزء الاخير للقضية على الحكم على طور الاوائل واطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقلي
المركب عليه اي الا ما والتغاير لاطلاقين في وقوع النسبة للمفهوم العقلي المركب منه كما علم تصديق
وبانه معلوم وجزء اخير وقضية قوله في الحاشية علم وبحاجز مركب هذا على تقدير حصول الاشياء باشباحها

صحيح لاغبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام واذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف او الانفعال او الاضافة والتركيب ينافيه مع ما فيه ينافيه قول المحشي بعيد هنا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله والقول بان تركيب احد المتحدين وان كان ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الآخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا يحصل له عند كل المعرفة ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك القائل في مواضع عديدة والامر بتة لا بشرط وبشرط شيء فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى لان الشيء الواحد لا يصلح لان ينتزع شيئان في ظرف اللحاظ اذا لاحظ العقل بهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط واذا لاحظ بهما ثم محصلا باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل مرتبة بشرط شيء فالتحاد انما هو باعتبار منشأ الانتزاع وليس باعتبار بساطة احدهما وتركيب الاخرى واما المفهوم الانتزاعي التعبيري لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدين ومن ههنا اتسع من يقول ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله وما ظهر لي في هذا المقام يعني للالات العلامة هو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الوحدة عروضا او ذهنا لا من حيث انها كثرة محضة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب

اي ليس علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها معنى الوحدة اذ الحاصل في الذهن حينئذ
انما هو الشيء الواحد من حيث انه واحد كما هو في نفسه لا الجزء وتعدد العلوم لم يكن بتعدد الحاصل
كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام ولا التصديق عند الحكماء متعددة فتحرر او معتبرة فيها
الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي فالمراد بالمفهومات في قوله العلوم بها الخ هو المفهومات
المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هيهنا ظهر ان الفرق
بين التصديق والقضية عند الامام وبين العلوم والمعلوم والكلام السابق اعني ما ولد فردية ايضا
مما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث
للقوم يوجد ذلك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من ايراد هذا الكلام هو الحكم على
ما يتوهم عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والمعلوم والتقرير عند الامام فيه
عجيب كان المقصود منها هو نفس تبيين الاختلال في العبارة وما نقل بانه من قبيل
صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في علم المعاني والبيان ليس شيئا اذ من المعلوم
ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل للفهم كما في
تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ايماء الى هذا المراد ولهذا احتج المحشي في اثباته
الى تخارج والله ملهم الصواب وهو المستعان في كل فصل وباب قوله وهي الخ الظاهر
انه ليس في اخذ الحد النقل لان ما يظهر من تتبع كلامهم وتصفح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم
الحصولي من مقولة الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح
ويكون المراد بها الصورة الحاصلة كما في شرح المواقف ولم يظهر لهم عموم الها ايضا كيف

ولهذا الداعي الى الحكم بالتسامح هو انه قد ولا يلزم ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة
اخرى بحسب التقسيم الاول او لو عمم ما هو للادمين حيث يعم الحصولي ايضا والمحذور
المذكور لان العلم الحضوري ليس منه ما هو تحت مقولة معينة بل بحال المعلوم لاتحادها ذاتا
واعتبارا كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة بالتسامح بل هو تتمة او دفعها المغترض عند
نفسه ليتم الاعتراض فاذا وعيت هذا فاعلم ان حاصل الجواب الاول ان الصورة الحاصلة
من الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم منها انها حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية
عينيتها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات لا بالاعتبار فلا بد ان يكون تلك
الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف تعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتاخرة عن صدقهما لكن لا ينفع لشمول فما يوهم ان هذا الجواب مبني على
دان المغايرة لا بل المسائل تامل والناقل لا يتوجه عليه المنع الثلثة فانه كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات الخ حاصل على ما ظهر لي انه لو كان العلم
الحصولي للنفس الموجود بزوال شيء عنها فالشيء الزائل اما ان يكون ايضا علما
حصوليا او غيره بل صفة اي امر غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا او لا وعلى
الثاني فالنفس الخ وعلى الاول ذلك الادراك الحصولي لابد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان يكون
الامر العدمي هو الزوال لانتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل
الراي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على تقدير الزوال فلان كل علم حصولي لا
يحصل العلم بزوال اللون وبزوال النور البصلي وما اقتضيا اذ حصول علم دون علم في كون نظر الاداعات كما يشهد به

بالوجدان والزائل هو قبل الزائل لا هذا ان يكون وجوديا سواء كانت النفس القابلة
العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ماولة بما في حاشية الحاشية الا فما قيل انه لو كا
احتمال كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان الرابع ممنوع لان المفروض انه
كون الحصولي زوالا ولو كان داخلا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا
غير صفة كعلم النفس بذاتها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كانت النفس القابلة
ما وله لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي تلزم
وجودية الزائل اللاحق لان العدمي حينئذ لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود
ليس على ما ينبغي هذا النزاع لو ان لاما واستدل على هذا المطلوب بان هذه الحالة الوجدانية
المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالصورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم
عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو
المحل عنهما كما في الجماد وفيهما ما فيهما فتدبر قوله فينتهي الى امر العدم وجودي مسلم لكن لم
لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية في هذا الطريق قال ومنها
انه فيما اختاره صاحب المطارحات لا يتم التقريب لان المدعى كون الادراك الزائل وجوديا
محضا والثابت بما عمم منه نحو من الانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا
الطريق على تقدير نقيض المدعى يلزم اجتماع استحالتين بخلاف ذلك الطريق قوله فيها
وذلك بين الضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وكيف لا ان في هذا اللقاء اشكالا

بزوال العدم الحصولي تمة ان

خاطبني به معاصر الاستاذ روح الله روحه ان ارتفاع النقيضين نقيض النقيضين فان
نقيض كل شيء رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب وجوب الآخر فيلزم ان يكون النقيضان
واجبين فهو مستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه ما يقلع اصله لكن لم يرض به وهو انه
ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما الزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد النقيضين
كما هو شان رفع موضوع القضية الطبعية الذي يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد
فغاية ما لزم من استحالته وجوب احد النقيضين ومن الضرورة انه لا يستلزم
اجتماعهما وقد عرضته على الاستاذ مد ظله فاستحسنه ثم استقر رأيي على تقرير آخر وهو ان محصله انه على تقدير
ارتفاع نقيض يرتفع النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب النقيض الآخر
على تقدير ارتفاع النقيض وهو ليس بمحال وقريب منه ما افاده بعض بان معناه معية رفعهما
محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله فيها ما مر انه الخ عند شيب المقدمة
ممنوع وان لم يرتبت المقصود منها امر ان فائدة في ذكرها غير صحيح قوله فيها لا يفي بالمقصود
خلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطارحات لا فائدة على الايجاب الكلي كما تلوت
عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله
فالاولى ولو نقل فالصواب يجوز حمله على النفي الصريح وهو ما هذا المعنى فالمعنى فللنفس ادراكات
من حيث الانتفاء والبداهة تشهد بخلافه والمعنى الذي سياتي من المحشي قوله فيلزم
انتفاء الخ مع ان الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاء ثانيا والاستدلال عليه بان
الادراك منشأ الامتياز فلو كان انتفاء محضا لم يتميز لان الانتفاءات المحضة

والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها ولا اليكن لخصوص الانسان وسلب عقلا لعجز العقل بمجرد ملاحظة الطرفين لتجويز العقل ان لا يكون الانسان لا سلب هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول ولا يتشخص وهو كما ترى ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز الغير غيرنا واذ عدم التمايز لا بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ الامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان وان ظن ان الملكات ايضا سلوب بسيطة فيرد عليه ان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها ايضا فليتأمل قوله واللازم على تقدير الخ اذ على هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء الثابت السابقة فتحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد يتوجه الى القيد فقط اورد عليه بان العدم المحض اذا كان موضوعه موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة وقد فرض تحقق ملكة اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير فالاعتراف بالانتفاءات المحضة اعتراف بالادراكات وفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه الخ فان استحالة على تقدير حدوث النفس مسلم على تقدير قدمه فمن جاز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس والشاهد عليه لحالتهم استحالة التسلسل في التصور والتصديق على تقدير كونهما نظريين على حدوث النفس وايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة هي انا نفرض مفهوما متضمنا فمفهوم شيء حصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي وعرضي فانكا مراة لملاحظة الاول ومفهوم خلا

ملتئم احدهما بالمعلوم والآخر بالمجهول المطلق اي مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقع
فرضنا ان عدم امتثال كان في تلك المرتبة ثم حصل الادراك لمفهوم المجهول المطلق بالمعنى
الذي عرفت فان العقل لا ينقبض عن تجويز حصولها ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد حينئذ
مثلاً اما معلوم عنده بان يكون حاصلاً بنفسه او بوجهه وقد فرض انه لم يحصل له سوى مفهوم
المجهول المطلق فيكون عنوانه الموصادقا عليه فيلزم ان يكون حين كونه معلوماً مجهولاً مطلقاً
واما مجهول مطلق فيكون حاصلاً بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فيلزم ان يكون
معلوماً حين كونه مجهولاً مطلقاً ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها وهذا التقرير مما
سنح لي عند المناظرة مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يعتد به
الحق بان تسمى بالجذر الاصم قوله اذ زوال شئ الخ: فاد بعض الاعاظم انه ان اراد به مطلق
الشئ وعدم تحقق العدم السابق كما في الحوادث ومسلم ان الحد بانتفائه بعد الوجود لكن لا ادراك
لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدماً لاحقاً وانما يجب في الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون
الادراك المفروض الحدوث له اي عدم لاحق لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون
ذلك الانتفاء سابقاً لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب
الانتفاءات بحقائقها لو تحقق الزائل قبل تحقق الزوال وتخصيص الدليل يوجب عدم تمامه
لانه ح يبقى احتمال كون الادراك الثاني انتفاء سابقاً على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان
اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء ادراك فاخر فالادراك

الذي يعقبه ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الانتفاء
انتفاء لانتفاء الادراك الذي هو سابق عليه بمرتبتين وكان هذا الادراك الذي
يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء
والا لزم ارتفاع النقيضين فيتحقق الادراك المنتفي السابق على ذلك الانتفاء
بمرتبتين فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين وهكذا يستلزم كل ثالث اوله فبطل كلية الراي ولزم اعادة المعدوم وانقلاب
المثبت الى المنفي وبالعكس ثم هكذا الى غير النهاية فافهم قوله في الحاشية وهو محال الخ نوقض
تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل
بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن مثل الزمان امكانا ووجوبا
وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان آخر كزمان
الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب
احد المواد الثلث الى الاخرى وهو مع مخالفته لبداهة العقل يوجب ان الحوادث من
الحادث لجاز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة وفيه سلب ثبات الواجب وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم
وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم فههنا ثلث
اعدام الاول العدم المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم فههنا
عدم عدم العدم فلزم اعادة المعدوم بعينه والاعتذار بتغايرهما لاختلاف الزمانين او

تخصيص استحالته في صورة الوجود مشترك لو لم يجب عنه بانهم لم يجوزوا اعادة العدم
المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم الثابت لان الادراك
عدم ثابت فيعود الثبوت غير مسلم بل لان الحكماء اقاموا على استحالة الاعادة حججا منها انه
تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون حينئذ الوجود
بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد بان في التغاير الزماني
كفاية ومنها ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو
محال ورد بمنع ان اللازم للاعادة بعينها اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة
ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي كيف
وقد حكي انه قد وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير فقال له
ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف ان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا
اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا فلنفرضه ايضا وحينئذ لا يتميز المعاد
عن المستانف فيلزم الاثنينية بدون الامتياز ودفع بالمنع عدم التمايز بل يتمايزان بالهوية
فهذه الدلائل ان تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة
اعادة الوجود المعدوم ولا يخفى تعسرها تامل قوله اقول الحاصل انه اذا تحقق في النفس ادراك
كان ثابتا للانسان سابقا ثم انتفى عنها فهذا الانتفاء ايضا يكون بادراكها لا يكون انتفاء محضا
لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعدولة وانتفاء هذا

الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدولة المحصلة بانتفاء الانتفاء البسيط وانتفاء
الثبوت فقط والاول يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة ولا
لزوم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا
ان انتفاء انتفاء الشيء ههنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا
الانتفاء على الطريق الثاني وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع وهو ههنا النفس لكونهما نقيضي المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما
متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا ما في قوتهما وفي
قوة نقيضيهما فنزيحه بان العدم الثابت والعدم المحض متحدان مفهوما ولكنا ما
ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف المحض مع وجود الموضوع بان يكون لصدق
احدهما مانع كفرض تعدد الادراكات على النفس الا الاخير ههنا دون الثاني فلا نسلم
التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما ... عليه بتلازم نقيضيهما وكذا
نقيضي ما في قوتهما ... ما حصل لي في هذا المقام والله اعلم بالصواب وللناس
فيما يتعلق بهذا المقام مذاهب قوله الادراك ... فانه لكل ... فتساويا والا فالسابق
قوله يدل على خلاف ... ان اللاحق زائد على السابق وهو ... سيما الغرب وهذا
ايضا ... لا يصح ... كل ادراك ... السابق ... ذلك
اراد ان ... وهو ... لكنه
يحصل ... على تحصيل ادراكات في الزمان الماضي مع الادراكات الحاصلة في الزمان

قوله الزوال
ان الادراك حصول
تتمة

السابق بالمعنى الذي قصد فتامل قوله وايضا يلزم الخ لعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكر

صاحب المطارحات في الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لانه يطل الم وقفت بدليل

عليه فيو لما ذكره في الشق الثاني فلا يرد ان نحو الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس

ضروري ويجب بقي ثلث على هذه اما على الجمع وهو سبيل التعاقب لا على التعيين بناء

بناء النقيضين والا قوله والعلوم جاز الخ يعني لما كان مقصود صاحب

المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه المستلزم لاحد الامرين وهو الخلف او تحقق امور

غير متناهية احتاج الى ترديد الشئ الزائل والقدر دا بطال الاستلزامه الآخر وهو حاصل

التجديد فالتردد في غير قوله لا ازوال واحد والا بطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه

كذا امر قوله ايضا العلم الخ توضيحه ان اجتماع العلمين جاء وتابستلزم اجتماع الالتفاتين نحو

... في الثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ...

... يتعلق بشئ الاول في قبله القلت من النفس فيلتفت موجبة ... ما ادعى

ان معلومين متغايرين يحدثان في زمان واحد يجتمع الالتفاتان اليهما وقبله في ان واحد

واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا تقدر ان تتوجه الى شيئين في ان واحد

بالذات لانهما متغايرين بعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك

لزم اعادة المعدوم وبعينه كذا بل العلم بهذا من زوال كالابد العلم بذلك من زوال آخر والا استوى

حال العلم وما قبله قد بطل ما سبق الجامعة بينهما فلا بد ان يكون في ذلك الزائل معدا تو حدا

فرضا ... هذا الامر ادعينا لزومه وهو ان الثابت بالقدمة المهدة انما هو بطلان الجماعة

حدوثه لا بقاءه فلا يلزم تخلل الوجود ولو استعين بالمقدمة القائلة بان الزائل لو حدث
لا زول واصلنا المقدمة الممهدة على انه لا يصير حينئذ دليلا آخر وهكذا على تقدير
اذ التعليل يتبعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه اما او الفاصل كما في بعض النسخ
والمختار لبعض الافاضل ايضا فسخيف عنده فتامل **قوله** لما اشتهر فيه اشارة الى ما في
المباحث المشرقية من ان القوم وان تشبثوا به لكنهم لو باتوا عليه بسلطان عظيم اذ ابتنى
ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا باذهاننا الى ادراك شيء تعذر في تلك الحالة
الاقبال الى ادراك شيء آخر وهذا هو الذي غرهم عن الطريق المستقيم واماهم عن النهج
القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلنا الانسان حيوان ناطق
عقلنا مفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امور تطابق في الترتيب هذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم في العقل لا ينقلب بخلاف الصور الخيالية فانا نشاهد ان القوة
الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فالتعذر
عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين الحكم لا بد من حضور
الطرفين لضرورة ان القاضي على شيئين لا بد ان يحضر المقضي عليهما والا لجاز الحكم على المجهول
والمعنى وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحقيقته يكون العلم بالجزاء مغاير العلم بتمام حقيقته
فلو استحال حصول العلم بكل جزء دفعة لاستحال حصول العلم بحقيقته وايضا المقدمة
الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين معا من الحجة القاطعة بانه من المقرر في مقره ان الله سبحانه
العقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقتها الابدان لا يمكن ان يعزب عن شيء من معلوماتها

موجودة بالقوة بل لابد من حصولها بالفعل وهو هادم لاساس ما ظنوا وقد اقتبس

بالاعلام الفاضل الخوانساري ايضا في بعض تصانيفه فعليك لطف القريحة قوله

بعض ارباب الكشف الخ فيه اشارة الى خلاف البعض فان الشيخ الاكبر قد يحمل على ثبوت التر...

بعد الموت ويدل ايضا من الظاهر ان للمثوبات غير واقعة وهي ليست الا ادراكات قوله في

النشأة الاخرى اى بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة وجوه الامور الخ

قد تصدى بعضهم لدفعه بان المراد بقوله بحسبها في قوتنا الخ امكان ادراك الامور الغير

المتناهية على وجه البداية في ان واحد فلما كان الادراك عبارة عن حصول الامر وهي لا يمكن

الا بعد وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن

يزول كل واحد منها في هذا الان على سبيل البداية ولو بين انه كما في ان واحد ادراك الامور

الغير المتناهية على وجه البداية ممكن كذلك تحقق امور غير ... التي نقابلها

ممكن وحينئذ لا نحو الاحتياج الى الامور الغير ...

كل زمان بين انين كفاية لانه يصلح ان يكون ان لا تزول الا غير متناهية ممكنة على وجه البداية

في ان بعد ذلك الزمان لعم لو تصدى بهذه العناية لدفع النقض الاول لكان حسنا لا يخفى

قوله اعلم ان الامداد الخ في الحاشية القصوى ... يدفع ما يتراأى وروده الخ توجيهه

ان العلم سواء كان عبارة عن زوال الحجاب او الامر المحض عن لزوم الادراكات الغير المتناهية

بالفعل فينا اذا الامداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية

كذلك لان العلم على حسب المعلوم فمن شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي لازما للمقدم بخصوصه

دفع الايراد عن لزوم الادراكات المتناهية

لا النقض ايضا حتى ينتج استثناء نقيض التالي نقيض المقدم فخصوصا فانتكم الدليل التى اورده
على هيئة الاستثنائي المطلوب في تقرير المنع والدفع مستفيض عن الشرح قوله بمعنى انها اضمير
للامور فقط قوله موجودة بالفعل الخ الا الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير قدمها
الخ لو لا يجوز ان يكون وجود العقل الهيولانى مختصا بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى
الاول اذا نتزاع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله معلم
تناهيها قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثانى ايضا ممكن لعدم اختصاص التعاقب
بالامور الانتزاعية كما في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله ان كان من
الامور العينية الموجودة بالفعل ولا يتصور الاعدم تناهيها بالمعنى الثانى لا غير كما لا يخفى
بيين حال كونها من الامور العينية الموجودة المتعاقبة الوجود البتة سيما وبين الامور الانتزاعية
الاعتبارية قوله والحق هو الاول في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل له
اذ عدم تناهيه بالمعنى الثانى والا فلا يسوغ التمثيل لنفس اللاتناهى قبل الجد وقوله لان
من الامور الخ في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة
وكذا عشرة عشرات يعنى ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد كعشرة رجال وعشرة
اذا كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافته اليهما ايضا لكن اليه
عشرة رجال باعتبار اجزائه وآحاده فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة آحادها عشرة رجال على
عشرة عشرة رجال فالعشرة اذا اخذ من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرة بالملاحظة على آحاد
حقيقة واذا اخذ من حيث اضافته الى الحيثية لنفسه يصدق عليه لاشتماله على آحاد حقيقة

بالعدد الغير المتناهية مثال الامور

فلا جواز ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه اى يصدق على اى فرد فرض منه موجود
تارة على انه عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما فى حاشية الحاشية فافهم فانه دقيق
قوله فى الحاشية كل ما يتكرر نوعه اى نوعه الاضافى بل الاعم منه حيث لا يتجاوز الذى لا
كل ما يتكرر جنسه لو كان عاليا فهو ايضا امر اعتبارى بالدليل المذكور بخلاف ما
يتكرر شخصه بان يتحقق فى افراده مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للموجودات الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا
عينيا لجواز الاختلاف فى افراده فافهم قوله فيها وتارة وصفا عارضا اى بعد اضافته
الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجة عنه عارضة له واما كونه عين حقيقتها باعتبار اخذه
من حيث هو فالذاتية والعرضية باعتبارين لا مشاحة فيكون جوهرا مثلا فان الوجود
من حيث هو هو عين حقيقته ومن حيث اضافته الى الجوهر وجود زيد خارج عنه عارض له
خروج هذه الاضافة عنه وان كانت الاضافة الى زيد داخلة فيه فافهم قوله فيها كالقدم
فانه لو وجد فرد منه يتصف بالقدم فانه وجود يجب عنه وصوفه عليه الباقى قوله فيها
فان الامكان الخ يعنى ان الامكان مثلا لو لم يكن امرا اعتباريا بل موجودا فى الخارج فيتصف بالخ
فيلكونه مما يتكرر نوعه وذلك فان الامكان ايضا لكونه موجودا فى الخارج فيتصف بامكان وهكذا
لا الى نهاية فيلزم التسلسل فى الامور العينية قوله لانه مركب من الآحاد ويدل عليه عبارة
اهل الحساب ايضا حيث قال الحساب اى الواحد ليس بعدد وان تألفت الاعداد قوله والعدد محمول الخ
مع العدد فى الوجود كما فى المشتقات مع صدقها والتباين بين المقولات لا ينافى صدق احدها

بالعدم والقدم الغير المتناهية مثال الامور

بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدات
سواء اعتبر فيها الجزء الصوري او لا ليست على هذه الصفة فعز المحمول عن المحمول
قوله والواحد اتخاذ المشتقات معنى اعتباري **قوله** ليس على ظاهره حيث
المراد بوجوده في الاشياء وجوده النفس الامري بمعنى منشأ انتزاعها وهي المعدودات
لا الخارجي مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة **قوله** حتى يعتد به اذ المتبادر منه
نفي مطلق الوجود عن الخارج **قوله** في ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم نحوا لا
تحقق الامور الغير المتناهية فيها ولو بين بطلانها في الحكمة مطلقا بل اذا كانت
مترتبة مستتبعة بعضها للتقدم وبعضها للتأخر تصدى المصنف بقوله وتلك الامور
الى اثبات الترتيب بينها فحاصل قوله هذا [illegible] اثبات الترتيب بينها
من جهة انفسها الذي في اثباته ان يقال [illegible] اعداد [illegible] اشتمال
العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات فلابد من تقدير مضاف وهو الامور
فيه تصريح منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها بالتأخر
عن وجوداتها اثر ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات [illegible] ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه
لا يحصل هذا الترتيب الا بتكرر جميع ما ذكر وقد اسرف عنان العناية الى هذا لان استلزام كون
العلم نحوا لا تناهي في نفسه شيء [illegible] وجوده باثباته **قوله** كذا يحصل اتحاد الذي هو مفهوم
بالماهية معنى [illegible] **قوله** في الحاشية [illegible] بانه يمكن تصور العشرة مع
الغفلة عن الاعداد التي تحتها **قوله** فيها فيلزم الترجيح بلا مرجح [illegible] قل

بتركبهما من ثلثة وثلثة لا من اربعة واثنين اذ العقل لا يفرق بينهما في حصول نسبتيهما فلابد من مرجح يرجح احدهما للتقوم عنده فلا يرد ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها لان المرجح انما لابد منه لحكم العقل بتقومه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات ايضا نسبتها اولى من نسبة الاعداد اذ الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم ان يكون تركب السرير من العناصر اولى من تركبه من الخشب المخصوص وانما يكون كذلك اذا كان الاعداد محض الوحدات وعلى التسليم فالاولوية ايضا لا توجب حكم العقل جزما بان التقوم في الواقع بالمرجح لا بالمرجوح كما لا يخفى **قوله** فيها لزم استغناؤه سواء كان تقومها بالكل على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع وهو بديهي ان يكون النسبة بينهما نسبة الامكان والضرورة تشهد بالضرورة والايراد بان الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول يدفع بان القدر المشترك بينها الذي يتقوم بها انما هو الوحدات ففيه تسليم المطلوب **قوله** فيها لا يخفى ان الخ اذ على تقدير تركبه من العدد الذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستثناء بل منحصر في اثنين وواحد **قوله** فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء **قوله** باشتمال العدد كما هو مزعوم بعض اهل الظواهر ظنا منهم انه لو لم يكن له جزء صوري لكان عبارة عن الوحدات المحضة فيصدق عليها الواحد بناء على ما تقرر من ان الكل كما يصدق على احد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه

الوحدة لا يصدق عليه العكس لا من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من
مقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري فلانضمامه
امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه في الجواب منع استحالة التصادق التباين
على شئ واحد بصدق كثير وصدق الوحدة على ما صدق عليه العكس ثم قوله واما مع
الجزء الخ وهو راى اهل التحقيق ويمكن الاستدلال عليه بان تصور حقيقة العدد مع الغفلة
عن الجزء الصوري وشان الثاني ارفع منه قوله اذ العدد الخ وحينئذ لزم الترجيح
بلا مرجح او الاستغناء لا يجوز بان يستغنى عنهم اذ ثلثة ثلثة ليس تحقق مغايرة مع
اربعة واثنين وخمسة وواحد وقس عليه البواقي قوله من حيث انها معروضة الخ
حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط ولا يلزم غلاف المعروض والا تواد بما دام عنه
القرار فافهم قوله حقيقة محصلة اي مرتبة عليها اثار في شئ مجموع اثار الاجزاء
ككونه من مقولة الكم وغيره قوله ودخولها في العدد الخ انما احتاج الى هذه المقدمة
ليظهر انه لا يصح حمل قوله مجموع وحدات اي الوحدات من حيث انها معروضة الهيئة
الوحدانية لئلا يتحد المعنى في قوله اذ العدد ليس مجموع الوحدات اذ ح لا معنى لقوله حمل الوحدات
الخ فان الا تنافي محان لما يشهد به الوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم
دخول الخ مع انه يكفي تقويم دخولها مرة واحدة فلزم الاستغناء بلا يجوز عنه قوله من
الوحدات الثلث اي من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلث من حيث انها
معروضة الهيئة الاجتماعية قوله جزء الصورية دخول وحدة مع وحدة اخرى الا مع

تلك الحيثية في الثلثة وقد فرض معلومية دخولها مع تلك الحيثية لكن الاولى وحدة لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية لا تغاير ذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق الوحدة فافهم قوله في الحاشية والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحيثية دخولها مع تلك الحيثية فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث اعتبار محض قوله بل نقول على تقدير الخ يعني لو سلم قول المعترض محض الوحدات اي الكثرة من حيث انها كثرة بان لا يكون الحيثية داخلة فيها ولا عارضة لها فلا نم قوله فدخول الوحدات فيه هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي كالدخول المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا الى دخول الوحدات من حيث انها كثيرة وفرق بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة فان من الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول في باب ضيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فلا نم الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزء العدد مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع الخ لكونه جزأ منه قوله وغير مشتمل عليه سواء كان حيثية العرض الضاعي معتبرة فيه او لا قوله في الحاشية واعتبر معها الهيئة الخ فلا وجه للجزئية

اصلا نعم لو كان حقيقته محض الوحدات لكان لها وجود ظاهري **قوله** تحقق مجموعها

اى مجموع الآحاد الخمسة يعنى الآحاد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية وصالحة

لانتزاعها عنها اذ عروض هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة

وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان تعرض

الكثرة المحضة ضرورة استلزامه تعدد العروض تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته

فافهم **قوله** ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاول اى الجزء عدم العلة

المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاول فكيف يثبت

الترتيب بالعلية والمعلولية **قوله** فيتشبث بعينه لظاهر ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم

مع الدليل شهادة الوجدان لينقطع البحث **قوله** ولوازمه لانه اذا فرض عدم العلة التامة

لزم انعدام المعلول وذا لا يتصور الا بانعدام واحد من الاجزاء معينة او لا بعينه **قوله**

عدم الشرط اى لما لم يكن عدم الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف عليه المعلول في نفسه

مما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذى يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون

منشأ للطريق الاولى **قوله** بل هو مقارن بغيره لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود

الشرط **قوله** بمعنى آحادها اراد بالآحاد مرتبة الكثرة المحضة وبالمركب مرتبة الكثرة

المعتبرة فيها الهيئة عروضا او دخولا **قوله** لانها جملة الخ يعنى بعد تمهيد مقدمة

ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ عنها

شيء نقول يصدق قولنا لو كانت العلة التامة يعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل

عليه المعلول في وجوده من العلل الناقصة ولهذا يوجد عند وجود العلة التامة ولا ينتظر الى شيء آخر ١٢ مولوى تراب على رحمه الله

الناقصة وبعضا منها لكانت العلة التامة جزءًا لنفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف
عليه لانها معنى مغاير للكثرة العلل الناقصة التي يتوقف عليها المعلول توقفات كثيرة وقد فرض
هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء مما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة
لانها بعض ما يتوقف عليه سواء ينتظر وجود المعلول بعدها الى امر اخر اولا والا لزم ان لا
يكون العلة الاخيرة علة ناقصة او يكون منحصرة فيها فهو جزء لنفسها كما حدان يعارض
بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا
من جملة ما يتوقف عليه لزم ان تكون جزءًا لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه
لانها معنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه المعلول وقد فرضت هي ايضا مما يتوقف
عليه الى اخر ما ذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليه المعلول توقفات كثيرة
فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا تكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف المركب
قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها او
الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم
العلة التامة لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة
فعدمها راجع الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا
لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم
والا لزم اجتماع النقيضين لو صدق قولنا الكثرة موجودة لاقتضائه وجود ما فرض عدمه
وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة

قضيتين باعتبار جعلها الى قضايا منفصلة متعددة اى هذا موجود وهذا موجود وكذا قولنا
الكثرة معدوم اى هذا معدوم وهذا معدوم فالقضية الموجبة التى موضوعها
ذلك الواحد كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر
واحد وعدمه راجع الى عدم احد اجزائه هذا ما عندى فى حل هذا المقام ومن تحريره
كثير من الاعلام قوله فى الحاشية اذ التحقيق الخ يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان
عدم المعلول معلول لعدم علته التامة وليس معنى التاثير زائدا على هذا اللهم الا ان يقال المراد بالتاثير تاثير العلة
المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفى الحكاية عن عدم علة ما قوله من لا مدخل له وقت
اى وقت الانتزاع وكذا المراد فى قوله بعيد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كذلك قوله
ومعنى استلزام الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات امورا انتزاعية
فالاستلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور اذا كان بين انتزاعهما ايضا تلازم
لعدم تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة
قوله فلا يكون تلك الخ حتى يتبين بطلانه باجراء البراهين المنتهضة لابطال التسلسل
قوله فان قلت المقصود الخ حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهى فى تلك العدمات
اجراء برهان التطبيق مثلا فيها ليتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة تلك
العدمات موجودة مترتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو عدم آ فى المرتبة الاولى وبعده
ب فى المرتبة الثانية وبعده ج فى المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى من
تلك السلسلة مبدؤها ب فنقول كان بازاء مبدأ الكبرى اعنى آ مبدأ الصغرى اعنى ب

تنقيح برهان التطبيق و بيان اجراء

كذلك بازاء ثانية الكبرى اعني ثالثة الصغرى اعني الى ما لا يتناهى فان كان بازاء كل مرتبة
معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقصة مع الزائدة والا فيكون في الكبرى
مرتبة ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء المبدأ او
انطباق الاوساط لهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها انما تزيد عليها
بواحد ولا شك وان كونهما امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري
في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار بعد تعين المبدئين في السلسلتين الكبرى والصغرى
بلا فرض قطعات متساوية كذلك يجري في اجزائه المقدارية بفرضها مع انها وهمية
غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات
اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية
بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء اجزائه وهو
باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي المقدار **قوله** لان الاجزاء المقدارية اي التي
يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع وهكذا لا التي بها يتقوم وتحصل
حقيقته الكلية كالهيولى والصورة جسمية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل
المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة
عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين واما الثانية فلا تزيد على
الاربعة عندنا **قوله** في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل بتاويل
الجسمية وتؤيده ما في بعض النسخ الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء

لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار لانها بالفعل
امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية
في لا زمنة الغير المتناهية يشبه الجواب كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام
ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء الخ حاصله انه لا بد لجريانه من كون ما يجري فيه
موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانه
فيه والاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار واما ما نحن فيه فليست
موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري فيه البرهان
فافهم قوله في الحاشية او موجودة بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر
بالتامل فابدا لم احتمال اخر غير سديد فافهم قوله فيما ثبت انها موجودة الخ يعني
ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح انتزام الاجزاء بضرب من التحليل وكون الكل على
هذه الحيثية هو وجود وهمي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين
الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتقات
على موصوفاتها فليس بهذا القدر من الارتباط بل الارتباط زائد عليه يدرك بالبداهة فيما دون
ما نحن فيه وفي المبادي كما طابقتنا على تفسيره الجامع المانع كما قالوا في الحلول
فلا يراد عند الموجب للمشتق معنى بسيط ينتزع من الموصوف له وجود خارجي محض
كونه بحيث ينتزع عنه وهي وجود وهمي للمشتق ومنشأ صحة الحمل بينهما علم لا يكون

منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيها الا امتداد الخ اى حقيقة وحدانية
ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجود الخ يعني ان الوجود ليس له حقيقة الا
المعنى المصدري الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فمناط تعدده وتكثره انما
هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت الاجزاء الموصوفة والمضاف اليها الوجود حقائق
مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها في الوجود ومن ههنا
تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة على وفقه وفي المقام تفصيل
وتحقيق ليس هذا موقعه قوله فيها بهمنيار الخ المقصود من نقل كلامه الاستشهاد
على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونه منافيا لوحدة الوجود
ينافي وحدة الاتصال بينها اى كونها مشتركة الحدود قوله فيها متحقق في كل جزء اى سواء
كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجري في احد او لتخصيص
تخصيص الامداد لاتصافها بالاكثرية والاقلية بالذات واما المعدودات فبواسطتها
قوله فلا يرد الخ فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون الخ
فلا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة انفسها ولا من جهة الاعدام المتاخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قوله والاستدلال عليه الخ اراد بالدليل ما هو اعم
من التنبيه على طريق عموم المجاز فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه في البديهيات قوله
في الحاشية لا يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع بدونه كما صرح في
موضعه قوله ليس لا حصول احد الامور من ان تعدد المعاني المصدرية منوط بتعدد

ما تضاف اليه او ما يوصف بها واذ ليس فليس **قوله** لما اشتهر ولما مر من امتناع

استواء حال العلو وما قبله فافهم وتذكر ما قبله **قوله** فان قلت الخ يعني ان الامام

ان بطلان كون الادراك انتقاش شيء يستوجب ان يكون امرا موجودا قائما بالنفس مطابقا

للمعلوم كما زعم المص فمن الجائز ان يكون اضافة كما زعمه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود

الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد بقوله لامر العقلي الامر الحاصل للعقل سواء

كان على وجه الحلول والقيام به اولا **قوله** قلنا العلم متصف الخ فيه ما افاده بعض

الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوفاء بالكشف فلا نسلم فيما هو بصدده وان اراد به المطابقة

في الماهية فممنوع عندهم ولا يجدي شهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان

قوله قد يقال اي في الجواب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت **قوله** فهو في الذهن الخ

لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا لما مر من الاحتمال ان يكون

العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي ببطلانه هذا ولما

مر كما زعم من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

اذ عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر **قوله**

في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية

وذلك التحقيق لا ينافي المذهب الكلامي ولا مذهب الامام **قوله** لو عدمت

اثر فيه انه لو لا يجوز ان يكون محالا استلزم محالا اخر هو التغير **قوله** ثم هذا

الخ وبيانه ما في حاشية الحاشية بقوله بيان ان العلم صفة الخ **قوله** فالمناقشة الخ

اى فى الملازمة المذكورة ووجهه فى حاشية الحاشية بقوله والقائل ان يقول الخ **قوله** فالمراد بحصول الصورة الخ يعنى ان حكمه على لام الحاصل المطابق للمعلوم لا تمام التقريب بانه المراد بحصول الصورة الذى ادعاه اولا انه العلم المتجدد الذى هو مورد القسمة بل على ان المراد بالصورة الحاصلة لانحصار المطابقة للمعلوم فيها وعلى ان مورد القسمة حقيقة بحسب ظاهر اقاويل القوم هى دون هو كما بينه سابقا هذا اخر ما تيسر لى الى الان فى شرح الكلام والله ارجو ان يوفقنى لا تمام حتى نختم بالصواب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى اله واصحابه زبدة ما فى هذا النظام

تمت

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم حامدا ومصليا ومسلما وبعد فقد تم بفضل الله الذى رفع الوية الهدى لتعليق العلامة **غلام يحيى** البهارى المتعلق بالحواشى الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية المسمى بلواء الهدى فى الليل والدجى فى **مطبع انوار محمدى** مرة ثانية باهتمام **المولوى خادم حسين** العظيم ابادى حفظه الله بلايادى فى شهر شوال من شهور سنة ١٣١٠ هجرى مدرسة نبوى صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم

ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

الحمد لله الملك الباري كل العلوم تعليق شريف على الحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية لغلام يحيى البهاري نفع

هداية الورى

إلى

لواء الهدى

من تصانيف علامة عصره فهامة دهره مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحي عم فيضه

في المطبع المعروف بالمحمدي في نواحي الهند

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد فهذه حواشٍ سابغة وفوائد بالغة مترجمة **بهداية الورى الى لواء الهدى** علقها المتعوذ من شر النفس **محمد عبد الحي**
بن استاذنا العلام مولانا **محمد عبد الحليم** ادخله الله دار الكريم حال الاشتغال بقراءة الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية راجيا من الخلان
الانصاف والميل عن الاعتساف **قوله** صحاح الدراية يمكن ان يقال ان المعنى صحاح دراية ونسبة الصحاح الى الدراية مبالغة **قوله**
وان يك سابقا الخ هذا من المساحات وهو كلام الشاعر ابي الفتح البستي وان يكن سابقا يدل عليه تقطيعه على ما افاد عمدة الادباء ادرج لابد كل
مستفعلن حرم فاعلن عطف على مستفعلن الشهر فعلن ٥٥ وان يكن متفاعلن سابقا فاعلن في كل لا مستفعلن وصار فعلن **قوله** الكشح
الكشح ما بين الخاصرة الى الاضلع الخلف تقول طوى فلان كشحه اذا قطعك كذا قيل **قوله** بل الفرقان يمكن ان يراد بالفرق بين الحق والباطل
قوله هو العلم الكلي الخ لما قال السيد الزاهد كان الاقرب العلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه الخ ولا مرية في انه لا يكون فرد الا الكلي وقد ستنبط منه ان العلم
المتجدد وهو العلم الكلي ولهذا زاد المحشي هو قيد الكلي وليس هذا من توجيهات المحشي كما وهم وما قيل من انه لو كان المراد بالعلم المتجدد والعلم الكلي فلا حاجة
لاخراج العلم الحضوري الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ بل يتحقق من الكلي فانه ليس يخفى ان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما
حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلي في الحصولي الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التي هي علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية
امر كلي فالفارق بينهما تدبر **قوله** كما تلوح من الاشارات فان ما في اشارات الشيخ يؤمي الى ان البعدية الذاتية هي التي بها يمتنع وجود البعد بدون
القبل سواء كان القبل علة تامة للبعد او ناقصة ويمكن ان يرتبط هذا القول بقوله يراد اي كما تلوح هذه الارادة من الاشارات اي اشارات المصنف
والسيد الزاهد حيث اكتفيا على اخراج الحضوري وما تعرضا باخراج الحصولي القديم ولا يبعد ان يراد بالاشارات الدلائل وانما عبر عنها بها هضما
ثم اعلم انه كتب الي العلامة ادام الله علوه ومجده في بعض حواشيه ان هذه البعدية الذاتية لا توجد في بعدية اجزاء الزمان كبعدية اليوم عن الامس
فكتب بعض الاخيار اليه دام ظله جوابا عنه في جمادى الاولى رمضان الله حرمه شهر و سنة اثنا عشر وسبعين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الثقلين عليه
صلوات رب المشرقين كتابا فيه ما ترجمته ان هذا خلاف اهل الفن فانهم يعدون القدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من قبيل التقدم بالذات فارسل
دام ظله اليه الجواب بما محصله ان البعدية بالمعنى المذكور يقتضي ان يكون بين القبل والبعد علاقة العلية سواء كان القبل علة تامة او علة ناقصة ليس

لہ ... لکھنوی ... ۱۲۸۷ [illegible]

بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما صرح به في شرح التجريد الجديد وشرح المواقف وشرح حكمة العين وغيرها فليس هنا بعدية ذاتية بالمعنى المذكور نعم قال
الحكماء ان امس متقدم على اليوم واليوم متقدم على الغد بالذات فالمراد منه ان امس متقدم على اليوم بالزمان واليوم متقدم على الغد بالزمان لا ان هذا التقدم
الزماني بينها بالذات اي بلا واسطة امر آخر بخلاف التقدم الزماني الذي في الزمانيات فانه بواسطة اجزاء الزمان فالتقدم والتاخر من العوارض الاولية
للزمان وقد صرح بهذا المعنى ايضا في تلك الكتب وغيرها فالقادحون بهذه الرسالة الكتب بكتبهم الى هذا الاستدلال ما ترجمته اي تفتيش من حيثيتكم بان الحجر
وما اعتمد على التقرير هنا بكم الا بالخلو من الاشارة ضميركم الصافي وحق نظركم الثاقب فهو اولى لانه يخطر في خاطري بان اجزاء الزمان لكونها متصلة يمتنع
وجود البعد منها بدون القبل اذ لا يمكن وجود السابعين صبح ذلك اليوم القديم الاتصال وبه ظلمة تحققت فيها البعدية الذاتية ثم ارسل دام ظله
اليه الجواب ما ترجمته انه هنالك مقدمتين الاولى انه ليس الجزء السابق من اجزاء الزمان متقدما على الجزء المتاخر تقدما بالطبع او تقدما بالعلية افاد الصدر
الشيرازي في حواشي شرح التجريد قال بعضهم في التحصيل الحسين بين السابقة من الازمنة والحركات وبين الآتية عليه بوجه انتهى واستدلوا عليه بوجوه منها
ان المتقدم بهذين التقدمين يجوز اجتماعه مع المتاخر واجزاء الزمان يستحيل اجتماعها لكونه غير قار وقدح عليه شارح التجريد بان ذلك غير لازم
الا ترى ان العلة المعدة متقدمة بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعها معه بل يجب عدم اجتماعها معه وقيل ولان المتقدم بالطبع هي العلة المعدة
لا وجودها وهي تجتمع مع المعلول ولو سلمنا ان وجودها ايضا متقدم بالطبع فيعني العلة المعدة على المعلول يبقى ان يبقى وجودها وينتفي عدمها الطاري على
وجودها وكلا السبقين بالطبع فوجودها متقدم على المعلول بالطبع ويجتمع معه الموجود بالضرورة وان كان لا يجتمع مع المعلول لكنه من حيث هو يصح له اجتماع
مع المعلول وانما امتنع اجتماعه مع المعلول لمانع وهو توقف المعلول على عدم العلة المعدة ايضا ولولا ذلك لجاز اجتماع وجودها معه بخلاف الجزء المتقدم
من الزمان فانه من حيث هو لا يجوز اجتماعه مع الجزء المتاخر والا يلزم بطلان كونه غير قار بالذات كذا في بعض حواشي الحاشية القديمة ومنها ان اجزاء الزمان
متساوية في الحقيقة فلا يكون حمل بعضها علة لبعض اولى من العكس فالعلية والمعلولية بينها بحسب الماهية والمجب شخصها تاما ايضا لا ان الزمان متصل واحد
فلا يكون له اجزاء الا مفروضة كذا افاده شارح التجريد والثانية ان الزمان متصل بمعنى ان الاجزاء المفروضة فيه بينها حد مشترك وبهذا المعنى الاتصال الخط
والسطح والجسم التعليمي وهذا المعنى فصل الكم المتصل اما الاتصال بمعنى توحد الوجود فاتضح حاله ان المسافة الماضية والمسافة المستقبلة كليتهما موجودتان في
الواقع معا او احدهما معدومة في الواقع عند وجود الاخرى فيه او كلتاهما معدومتان عن الواقع على الاول فالزمان امر متصل موجود في الواقع بماضيه
ومستقبله متوحد الوجود مثله كمثل المكان الممتد الموجود في الواقع فليس في الزمان تجدد وتعاقب في الواقع فالحكم بكون احد الجزئين ماضيا والآخر مستقبلا
من الاغلاط المحضة فلا يكون لاجزائه تقدم وتاخر اصلا بحسب الوجود في الواقع الا التقدم والتاخر بالرتبة فيجوز ان يعتبر المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما فالمبدء ان كان من الماضي فالمتقدم ما هو اقرب منه ثم وثم وان كان هو من المستقبل فما هو اقرب منه يكون اقدم ثم وثم وعلى الثاني فالزمان
في الواقع له تجدد وبعضه متقض وبعضه متوقع ولاجزائه تقدم وتاخر بالزمان فعند وجود الماضي منه في الواقع المستقبل معدوم في الواقع فلا يكون
الزمان حينئذ متصلا لان الاتصال توحد وجود المتصل ولا يتعقل توحد وجوده مع انتفاء بعض الاجزاء في الواقع وعلى الثالث فظاهر ان الزمان
لا يكون متصلا فان الاتصال توحد الوجود ولا وجود وبالجملة ان الزمان لو كان موجودا في الواقع بدون التجدد ولا تقدم ولا تاخر زمانا بين اجزائه
والا فليس له حقيقة متصلة وهذا كلي جلي وقد افاده المحققون ايضا واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول ان تعريف البعدية الذاتية اي بعدية بها
يمتنع وجود البعد بدون القبل تقتضي ان يكون القبل علة للبعد ناقصة او تامة وليس بين اجزاء الزمان علاقة العلية كما مر في المقدمة الاولى
فليس هناك بعدية ذاتية وما خطر في خاطركم لو تم لدل على ان البعد علة للقبل بان نقول لو امكن وجود صبح هذا اليوم بدون ساعة الاعدام

قوله منه ... الى ان ... الاتصال ... مع ... الساعات الكلية

الا اتصال معنا اذ ثابت عند البعض وهو من السنخ الف واكثر منه آن ما روتم بالاتصال الزمان ما هو فصل الكم المتصل فنقول هذا لانه عدم اصلا لا يمكن وجوده السابق بدون ما يسمح فلا نسلم الملازمة وان اريد به الاتصال توهم وجوده فنقول ان الاتصال بهذا المعنى ثابت الزمان على تقدير القول بانه موجود في الواقع ايضا وعلى هذا التقدير ايضا لا قبل ولا قدم ولا تأخر الا الرتبي و الكلام ثابت فيه ولا يتحقق قبل ولا بعد ولا التقدم والتأخر على نحو تكلم فيه الا اذا اختير ان بعضه موجود في الواقع وبعضه معدوم فيه ولو خلا اتصال كما قدم في المقدمة الثانية فتنبع بطلان ما ثاني تدبر **قوله** وانما اكتفى في نفي السديدين الخ اليديان العادة كذا قال في النهاية واستعمر بهذا الطريقة وان ما يمنع المجاز ولا هو مقصور على السلع بل يكفي فيه وجود الملاق على ما هو الخ كما هو مصرح في المسلم وغيره والمعنى قوله وانما اكتفى المصنف في نفي هذه الطريقة اي طريقة حصول صورة الشيء في العقل على الاول اي كما صرح به حيث قال بعد ... الحضور لا يكون بحصول الصورة الخ فلا يرد ما قيل ثم ان لفظ السديدين لا معنى له في هذا المقام اصلا لانه في اللغة العادة فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي السديدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الفاظ ليس تحتها معان محصلة انتهى **قوله** لا ينافي الخ اي ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فيحتمل ان يوجد الانحصار في الاخص وان لا يوجد فلا يثبت الانحصار في الاخص اي الحصولي الحادث وهذا المقام تعيين القسم فلم يحصل بهذا الايراد وارده غير مندفع وما قيل من انه ساقط ووجه السقوط ظاهر فيما لا يعقل ثم ما قيل مع ان انحصار الشيء في الاعم من حيث هو كذلك ينافي الانحصار في الاخص قطعا انتهى ففيه ان هذا انما يرد على ما قيد بالاخصاص من قول المفيد وان كان لا ينافي الخ بكلمة ان الوصلية فانه دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال فكذلك القائل ان هذا ايراد على كلام المحشي فيا باه قوله مع ان انحصار الخ فان هذا العنوان دال على انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي اصلا فتامل **قوله** فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالتجدد وتخصيص العرب عنه من التخصيص تين ما هو مرة بعد اخرى من حيث اللفظ الا هو مرة بعد اخرى من حيث المعنى واللازم ههنا انما هو تخصيص بعد تخصيص لفظا وهو بالتجدد وهذا ما لا مهرب عنه المحشي ره ويؤيده ما قال في بحر العلوم ره حيث قال تعدد التخصيص مع وحدة المنفيان على التعدد القيد المخصص ووحدته والقيد المخصص ههنا واحد وهو قوله المتجدد ولكنه اي مودى بالقيدين انتهى واما قيل من ان المهرب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى اي التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع في زعم السيد الزاهد اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وههنا لا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه ففيه بعد فيه ما افاده بحر العلوم ره من ان اعتبار التخصيصين مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان اللفظ واحد وهو المتجدد الذي هو مودى القيدين ولكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما من وجه فالتخصيص بهما انما يتصور بان يخصص اولا بالحصولي ثم بالحادث او بالعكس فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى بحسب المعنى وهذه المرتبة شناعة عنده ذلك القائل **قوله** اي مساوية معها الخ تعقب بحر العلوم ره السيد الزاهد ره بان ما افاده من شرط المساواة في صفات المعارف مما لا اصل له فان المفرد المحلى والجمع المحلى والموصولات من العام وعلماء الاصول متفقون على ان صفات العام مطلقة لا فرادا العام وقد اعتنى بعض الساداة لرفع هذا الايراد ما محصله ان قول السيد الزاهد ره ان مساواة انه قد تقرر في علم النحو ان توصيف المعارف للتوضيح غالبا واوصافها مساوية لها غالبا ثم اختص على هذا التوجيه قال في شأنه فاتحمل تحمل الاضافات حتى يجد بعضا ولا ترى كلام المحشي مصفوفا بنبأ الايراد اقول ان هذا فرية بلا مرية فانه ما تقرر في علم النحو ان صفات المعارف مساوية لها غالبا بالمعنى الذي هو مراد السيد الزاهد اي المساواة في الصدق كما لا يخفى على من له تحمل لمجال الانصاف نعم ان النحويين قالوا ان الموصوف اخص او مساو معنى في نحو التعريف والمعلومية وليس المراد الاخصية او المساواة في الصدق صرح به الرضي وغيره والتفصيل في التحقيقات المرضية **قوله** اي العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي قال بعض ابناء الزمان هذا لا عليه لان المبصر الذي هو معلوم قد تقرر

کونه حصولیا واذا کان المعلوم حصولیا کان العلم ایضا حصولیا انتہی وہل ہذا الا اضحوکة فان الحصولی والحضوری من اقسام العلم لا المعلوم فکیف یکون
المبصر حصولیا آه او یحمل الحصولی علی المعنی اللغوی فیه ما فیه قوله قد تقرر فتدبر **قوله** یعنی الانکشاف قال العلامة بحر العلوم مقام التحقیق یرد علی صاحب الاشراق
ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا انعدم المعلوم لزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم الحل علی طریقه انه قائل بعالم
المثال فی بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرک یکون الانکشاف بحسب وجوده الخارجی المبصر فاذا بطل ذلک یحضر مثاله من غیر انقطاع
فی الذہن مع انتقاش فیه وہو متحد مع الاول بالذات بل بحسب التشخص بالنظر الدقیق ولما لم یتحمله العقل المتوسط نقول انه متحد بالذات متباین بحسب التشخص او
التشخص مع التباین الذاتی له مناسبة بالاول بہا یصیر کاشفا للاول انتہی بالفاظه وحاصل الحل علی ما ینادی علیه ظاہر کلامه ان العلم
الابصاری الذی یتحقق حال الاحساس یتغیر لکن لا ینعدم العلم مطلقا لبقاء المناسبة بین ما فی عالم المثال بین المحسوس الخ ففی ہذا الکلام شائبة انه لا یتغیر
علم المبصرات بانتفاء الحضور الخارجی لوجودہا فی ذلک العالم ومنہم من نقل ہذا الایراد ثم الحل المذکور واضاف من عند نفسه بعد قول المتقدم وانتقاش فیه فلا یتغیر علم
المبصرات بانتفاء الحضور الخارجی لوجودہا فی ذلک العالم ثم تعقبه بقوله ولا یخفی انه یظہر من ہذا الکلام ان المبصر حین انعدامه فی الخارج یوجد فی عالم المثال لکون
العلم المتعلق بالابصار باقیا عند صاحب الاشراق کما یدل علیه قوله فلا یتغیر علم المبصرات الخ مع ان صاحب الاشراق لا یقول بکون العلم المتعلق بالاشیاء الموجودة فی
عالم المثال ابصاریا مطلقا انتہی وکان ذلک مرتابا فی ان ذلک المقید لم یبری عن ہذا القدح اذ لیس فی کلامه ما اضافه ہو من عند نفسه ہذا القدح انما یرد علی
المضاف لا علی اصل کلامه **قوله** المراد بالاول الخ ہذا الذی فیه التنزل مع الظاہر من حال الحاشیة الزاہدیة المنہیة وقال بعض ابناء الزمان لو فیه التحقیق
ان المنہیة متعلق بقول السید الزاہد فی القول الآتی والتحقیق ان العلم ثلثة معان الاول المعنی المصدری والثانی مبدأ الانکشاف الخ اقول ہذا اہمال لا یصغی الیه
اما اولا فلان النسخ الصحاح تکذبه بل نظنی ان ذلک البعض ایضا ما وجد نسخة یکون فیہا ہذه المنہیة مکتوبة علی ہذا القول والاصح بل انما کان ہذا الحکم من
اختراعات خاطره واما ثانیا فلان تعلق ہذه المنہیة بہذا القول مما یلیح علیه اثر الاہمال لا اتحاد محل ہذا القول والمنہیة معنی کما لا یخفی ولعمری یفوته اکثر من التحقیق
قوله فیکون فردا من افراد الوجود المطلق الذی ہو نوع حقیقی کالوجود الخارجی ہذا ما یوجد فی النسخ الصحاح المتداولة المعتبرة وحاصله ان حصول الصورة
لیس الا الوجود الذہنی فیکون حصول الصورة حینئذ فردا من افراد الوجود المطلق کما ان الوجود الخارجی فرد منه وہذا الاخبار علیه ونقل بعض ابناء الزمان
عبارة المحشی ہکذا فیکون فردا من افراد الوجود المطلق الذی ہو نوع حقیقی کالوجود الذہنی انتہی ثم اعترض علیه بان الوجود الذہنی وحصول الصورة
واحد فکیف یصح التشبیه اقول ان ہذا اعتراض علی النسخة المحرفة والمحشی بریء عنه **قوله** بحدوث الزمان والزمانیات ایماء الی ما قال السید الزاہد فی حاشیة
الحاشیة من ان ہذه الاستحالة ای الاستحالة الاولی واردة علی تقدیر حدوث الزمان وانتہائه فی جانب الماضی الی آخر ما قال اقول ان قوله فی جانب
الماضی متعلق بقوله انتہائه وہذا مع متعلقه معطوف بالعطف التفسیری علی حدوث الزمان فان الحدوث عبارة عن الانتہاء فی الماضی لا عن الانتہاء فی
المستقبل فانه یعبر عنه بالفناء ولا یجوز ان یکون قوله فی جانب الماضی متعلقا بالحدوث فانه مع لزوم الاستدراک اذ الحدوث
لا یطلق الا باعتبار الماضی دون المستقبل یستلزم اہمال الکلام اذ لا معنی لقوله علی تقدیر حدوث الزمان فی جانب الماضی وانتہائه لابہام الانتہاء فما قال
بعض ابناء الزمان وقوله فی جانب الماضی متعلق بقوله حدوث الزمان لا بانتہائه مما ینبغی ان لا یصغی الیه **قوله** او بنفس ذوات الممکن فیلزم الدور آه
فیه انه لا یلزم الدور اذ امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی ذوات الممکنات لا علی امتیازہا فباختلاف ہذه
الاعتبارات لا یلزم الدور نعم لو کان امتیاز الممکنات موقوفا علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوفا علی امتیاز الممکنات فیلزم الدور لعدم
اختلاف الجہة فتدبر انتہی وتعقبه بعض نظار کلام المحشی بان مراد الکلام بوجہین الاول انه اذ توقف امتیاز الارتباطات علی ذوات الممکنات فلا یکون امتیازہا

بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض اذ الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة
فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع الامتياز طرفيها اقول هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله فبنفس ذوات الممكن تمام لفظ نص على
المعنى مما يدل على ان مناطه توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات على مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرهما من صفاتها ثم فيه
عدم لزوم الدور وجيه ثم فيه تامل لان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها بل ذواتها بلا زيادة شيء عليها منشأ للامتياز فتوقف امتياز الارتباطات
على ذواتها عين توقفها على امتيازها والا فلا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد
وضح لزوم الدور وفيه اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا الخ ممنوع ان اريد بالزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الحاجة الى حيثية
في الذوات للامتياز فالامر زائد على ذواتها فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات امرا مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله
فتوقف امتياز الخ واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعها فتوقف شيء على
المعنى الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب اذ كان عنوان الدعوى بكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات
عين توقفها على ذواتها وليس كذلك ثم ما قال ضرورة انه لا تحقق له الخ لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه
عينيتهما حتى يلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء على منشأ انتزاعه ثم بعد التسليم والتنزل نقول انه لو كان توقف شيء على الانتزاعي عين
توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شيء عين توقف منشأ انتزاعه على ذلك الشيء للعينية فح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا
من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا
مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات
الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة المغايرة له عدم التحقق وارد على هذا الناظر الا كل فهم هو ان المورد المفيد لم يتحقق **قال السيد**
الزاهد لا خفاء واما ان يكون موجودا بها الخ هذا الاثبات ان المجردات عالمة بانفسها مع قطع النظر عن حصوليته وحضوريته ويدل عليه ما قال في حاشية
الحاشية ما قال ولا يدل الخ فافهم بعض السادات من ان هذا الاثبات حضورية علم المجردات شطط **قوله** اذ المراد بها ههنا الخ ايماء الى الغرض في قول السيد
الزاهد وهي القوة الباصرة راجعة الى العين يعني ان المراد من العين القوة الباصرة لا العضو المخصوص واطلاق القوة الباصرة من العين مجاز ولا يتوقف
المجاز على السماع من اهل اللغة فلا تلتفت الى ما قال بعض ابناء الزمان من ان هذه الارادة خلاف ما تقرر في الحكمة ثم العجب انه قال فيما بعد بسطرة
بعد اخرى ان المراد بالعين ههنا القوة الباصرة وعلاقة الارادة ظاهرة وهل هذا الا تهافت **قوله** ان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركبه عن
امر اعتباري امر اعتباري الخ يعني ان الذات الماخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية داخلة في العنوان لا في المعنون فقط امر اعتباري لانه مركب
عن امر اعتباري هي الحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري وما قيل مرتبة منا من انه يجوز ان تكون الحيثية معتبرة في التعبير والعنوان
فقط لا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا انتهى لا يرد ههنا فان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري
وهذا امر لا غبار عليه وحاصل هذا الاعتراض من القاضي احمد علي السنديلي على ما نقل المحشي لدفعه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف الخ
علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا في العنوان فقط فبعيد وفيه على زعم المحشي ما فيه
على ما ادعى عجيب **قوله** وهل هذا الا اجتماع المثلين قال بحر العلوم رح يمكن ان يتكلف ويقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة
بالانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة وان كان

محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ما بياتها ومن تشخصاتها فلا اشكلين هناك فتامل فيه فانه موضع تامل انتهى وتعقب بعض ناظري كلام
المحشي هو بانه لا وجه للاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا انتهى وفيه ان بحر العلوم ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بهذا التوجيه بان يحصل صورة جزئي في جزء و
صورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او بسبب يستتبعه او باقتضاء وضع سابق وليس في كلامه دعوى الاختصاص ولو سلم فنقول انه
قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح فلا قدح عليه الاحرى بانه كيف يقول في السيد بحكمه انه تكلف وكيف يامر في المنتهى بالتامل ويقول فتامل فيه فانه موضع تامل
قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر الخ اعلم انه لما كان المتوهم ان يتوهم على تقرير النقض ان المقوم اكثر والعلم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد
المحشي دفعه بقوله وما يصغي الى انكار العلم الجزئي بما هو جزئي الخ حاشيته من هذا القول الى قوله ولكنه بالقواعد الحسية في الذهن الا انه يحصل الجزئي بما هو
جزئي في الذهن مقتضى ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فلا ريب ان هذا الثابت لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول
هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر واذا وعيت هذا فقد عرفت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام فلا يرد ما قيل
من ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتامل انتهى **قوله** فلو سلمنا ان قوله بل الامر الخ ليس داخلا تحت النقل حتى يكون الجواب على خلاف
قانون المناظرة ويمكن ان يقال انا لو سلمنا ان ذلك القول داخل تحت النقل فالجواب ايضا على قانون المناظرة والتوهم فاسد فان المنع المذكور وان لم
يتوجه على النقل من حيث هو نقل لكنها تتوجه على المنقول كذا قيل وما قيل من ان المنع المذكور يتوجه على المنقول عنه فيجيب بانا نعلم ان المنقول عنه اما ثقة او كتاب
والاثبت لتوجه منع المذكور عليها **قال** السيد الزاهد في حاشيته المختصة في هذا الطريق دقائق قال بعض ابناء الزمان هي الاسولة والاجوبة التي اوردها
المحشي بقوله وفيه نظر الخ اقول هذا التفسير للدقائق ناش من قلة النظر وما ذهب اليه من المدققين لعمري كيف اجترؤ في تفسير الدقائق التي بحث المحقق
الدواني في وجوده طريقة بالا [illegible] ولا والاجوبة التي اوردها السيد الزاهد فتدبر **قوله** يلزم انحصار امور [illegible] ادراكات غير متناهية اللزوم ثم
غير متناهية فان الكلام في الشق الاول لا في الشق الثاني الا ترى الى ما قال المحقق الدواني الاولى في الشق الاول بان يقال فيه يتوجه الى ادراك
والانكار للنفس ادراكات غير متناهية وما قيل انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم انحصار [illegible] ادراكات غير متناهية
او صفات غير متناهية فلا قدح اليه **قوله** ثم اتى بصيغة المضارع المتكلم كذا في حاشية الحاشية على النقل لبعض النحارير [illegible]
[illegible] الاستاذ [illegible] الى تقرير حتى يكون هذا التقرير آخر **قوله** [illegible] كذا
في حاشية الحاشية على النقل لبعض النحارير [illegible] الاستاذ فقد خالف [illegible] المحشي في هذه
الحاشية [illegible] مقولات [illegible] الاستاذ [illegible] انه كيف جوز ان المحشي [illegible] الاستاذ [illegible]
[illegible] **قوله** بهذا ثبت المقدمة الممنوعة [illegible] السيد [illegible] اثبات المقدمة الممنوعة
[illegible] المحقق الدواني [illegible]
[illegible] وجودية [illegible]
[illegible] ان هذه المقدمة [illegible]
[illegible] الشارح [illegible] المقدمة الممنوعة [illegible]
[illegible] المحقق الدواني [illegible]

بدون تحقق ذواتها متمايزة بعضها عن بعض لان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق طرفيها كذلك امتيازها فرع امتياز طرفيها اقول هذا التوجيه مما يجعل ظاهر كلام المحشي فان قوله وبنفس ذوات الممكن يحتاج لفظ نفس شاهدي باعلى ندائها على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات اي مع قطع النظر عن تحققها متمايزة او غيرها من صفاتها ويحتاج فاقول عدم لزوم الدور حينئذ وثانيا ان امتياز الممكنات ليس بمعنى زائد على ذواتها بل ذواتها بلا زيادة شيء عليها منشأ للامتياز فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها والا فلا معنى لتوقف شيء على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور وفيه اما اولا فبان قوله ليس بمعنى زائد الخ ممنوع ان اريد بالزيادة عدم العينية والجزئية ولو اريد بالزيادة الخارجية فمنشئية الذوات للامتياز لا تنافي امر زائد على ذواتها فهذا وان سلمناه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات امرا مغايرا لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتياز الخ واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شيء الخ ممنوع فان المعنى الانتزاعي احكاما وراء احكام منشأ انتزاعها فتوقف شيء على المعنى الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب اذ كان عنوان الدعوى هكذا توقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس ثم ما قال ضرورة انه لا تحقق له الخ لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى يلزم عينية توقف شيء على الانتزاعي وتوقف شيء على منشأ انتزاعه ثم بعد اللتيا والتي اقول لو كان توقف شيء على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي على شيء عين توقف منشأ انتزاعه على ذلك الشيء للعينية فح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مما لا يلح عليه اثر الاهمال ويخالف ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب سبحانه وبين ذوات الممكنات اما ترى ان احد الطرفين كيف يكون فرعا للنسبة فغاية عدم التعمق وارد على هذا الناظر الا كما فهم هو ان المورد المفيد لم يتعمق **قال** السيد الزاهد الاشياء اما ان يكون وجوده الخ هذا الاثبات ان المجردات عالمة بانفسها مع قطع النظر عن حصوليته وحضوريته ويدل عليه ما قال في حاشية الحاشية ما قال ولا يدل الخ فما فهم بعض السادات من ان هذا الاثبات حضورية علم المجردات شطط **قوله** اذ المراد بها ههنا الخ اي ما اه الى ان الضمير في قوله الزاهد وهي القوة الباصرة راجعة الى العين يعني ان المراد من العين القوة الباصرة لا الجرم المخصوص واطلاق القوة الباصرة على العين مجاز ولا يتوقف المجاز على السماع من اهل اللغة فلا تلتفت الى ما قال بعض ابناء الزمان من ان هذه الارادة خلاف ما تقرر في الحكمة ثم العجب انه قال فيما بعد بسطر اخرى ان المراد بالعين ههنا القوة الباصرة وعلاقة الارادة ظاهرة وهل هذا الا تهافت **قوله** لان الذات المأخوذة مع الحيثية لتركبه عن امر اعتباري امر اعتباري الخ يعني ان الذات المأخوذة مع الحيثية بان يكون الحيثية داخلة في المعنون لا في العنوان فقط امر اعتباري لانها مركبة عن امر اعتباري هي الحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري وما قيل معترضا من انه يجوز ان تكون الحيثية معتبرة في التعبير والعنوان فقط لا يكون الذات المأخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا انتهى لا ورود له ههنا فان المحشي يحكم ههنا باعتبارية المركب ويصرح به بقوله لتركبه عن امر اعتباري وهذا امر لا غبار عليه واصل هذا الاعتراض من القاضي احمد علي السنديلي في حاشية المحشي لا فيه حيث قال سابقا ان قول السيد الزاهد كيف الخ علاوة والمقصود منه نفي التغاير الذاتي فقط والمراد باخذ الذات مع الحيثية الاخذ في المعنون لا في العنوان فقط فبعيد وفيه على زعم المحشي اعانة على ما رأى عجيب **قوله** وهل هذا الا اجتماع المثلين قال بحر العلوم رح يمكن ان يتكلف ويقال ان محل صور الجزئيات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات المجردة والكلي ان

محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدرك ماهيتها من حيث تشخصها فلا تشكيك هناك فتأمل فيه فانه موضع تأمل انتهى وتعقب بعض الناظرين كلام
المحشي بعد ما قال لا وجه للاختصاص بجزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر جدا انتهى وفيه ان بحر العلوم ما قال باختصاص
جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر بل صرف عنان العناية الى دفع النقض بابداء توجيه ان يحصل صورة جزئي في جزء و
صورة جزئي آخر في جزء آخر وهذا الحصول اما بالاتفاق او بسبب مناسبة ما او باقتضاء وضع سابق وليس فيه كلام في دعوى الاختصاص او سلم فنقول انه
قدس سره ليس بغافل عن هذا القدح فلا قدح عليه الا ترى انه كيف يقول في السبيل يمكن ان يتكلف وكيف يلمح في المنتهى بالتأمل حيث يقول فتأمل فيه فانه موضع تأمل
قوله وليس العلم زائدا على هذا القدر اعلم انه لما كان لمتوهم ان يتوهم على التقرير المنقوض ان العلم اكثر والعلم الجزئي بما هو جزئي فلا يلزم اجتماع المثلين فاراد
المحشي دفعه بقوله والا يفضي الى انكار علم الجزئي بما هو جزئي الخ وما ثبت من هذا القول الى قوله وتكشف بالمواضع الحقيقية في الذهن الا ان يحصل الجزئي بما هو
جزئي في الذهن بمقتضى ما استدلوا به على حصول الاشياء بانفسها في الذهن ولا ريب ان هذا اثبات لا يدفع التوهم السابق الا اذا ثبت ان هذا الحصول
هو العلم وليس العلم امرا آخر فلذا قال المحشي وليس العلم زائدا على هذا القدر واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان هذه المقدمة لها دخل تام في هذا المقام فلا يصغى لما قيل
من ان هذه المقدمة لغو لا طائل تحتها في هذا المقام كما لا يخفى على المتأمل انتهى **قوله** فاسلم قوله ربما يتوهم الخ ليس داخلا تحت النقل حتى يكون الجواب على خلاف
قانون المناظرة ويمكن ان يقال انها لو سلمنا ان ذلك القول داخل تحت النقل فالجواب ايضا على قانون المناظرة والتوهم فاسد فان المنوع الثلثة وان لم
تتوجه على النقل من حيث هو نقل لكنها تتوجه على المنقول كذا قيل وما قيل من ان المنوع الثلثة تتوجه على المنقول حتى فيجيب العلم ان المنقول عنه اما نقله او لم
والمنع لتوجه المنوع الثلثة عليها **قال** السيد الزاهد في حاشية المختصرة في هذا الطريق دقائق قال بعض ابناء الزمان هي الاسولة والاجوبة التي اوردها
المحشي بقوله ويتنفس الخ اقول هذا التفسير لهذه الدقائق ناش من وقت نظره وما ذهب اليه احد من المدققين والعمري كيف اجترى في تفسير هذه الدقائق التي يلوح آثار
السرد الى بوجود ما طريقته دلالة لا اجوبة التي اوردها السيد الزاهد فتدبر **قوله** يلزم امر آخر التسبين وهو لزوم ادراكات غير متناهية الخ وصفات
غير متناهية فان الكلام في الشق الاول لا في الشق الثاني ما ذكرى الى ما قال المحقق الدواني الاولى في الشق الاول ان يقال فيتنفس اي ادراك ما
والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية فما قيل انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امر آخر التسبين وهو لزوم ادراكات غير متناهية
او صفات غير متناهية فلا تقدح اليه **قوله** ثم آتي الهيئة المضارع المتكلم كذا في حاشية الحاشية على ما بعض النسخ ... [illegible]
[illegible] ... الاستاذ الى تقديره حتى يكون هذا تقريرا آخر **قوله** رقريب منه [illegible]
في الحاشية الحاشية على النقل لبعض النظار ... ان الضمير حينئذ يعود الى مصاحب الاستاذ ... [illegible]
الحاشية لبعد ... مصاحب الاستاذ ... موضع ... كيف جوز ان المحشي ... [illegible]
... **قوله** هذا يثبت المقدمة المطوية ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... ان هذه المقدمة ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

المطارحات يدل على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات فان خصوصية علم دون علم في كونه لا ملتفتا على ما قد عرفت لا دخل للمحشي رح انما اورده
عليه بان دليله لا يدل الا على ان الادراك ليس صاحبه ساهيا عنه وان كان عدما ثابتا او وجوديا محضا فلا يحصل المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا فهو
لا يقدح في دلالة تقريره على الايجاب الكلي الا ان هذا الايراد وارد على كل تقدير سواء دل على الايجاب الكلي او على الايجاب الجزئي فلا تفت لما احتمل بعض
الناظرين كلام المحشي رح دلالة ما ذكر صاحب المطارحات على الايجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات في حيز الخفاء اذ قد عرفت انه غاية ما لزم من دليله ان
الادراك ليس صاحبه ساهيا عنه وانه ليس عدما ثابتا ايضا حتى يلزم كونه وجوديا محضا فلا يلزم اصلا **قال** السيد الزاهد في حاشية الحاشية الا ان يثبت التوافق
الخ وجه التمريض انه لا تقوم عليه برهان وما حكم الرجوع الى الوجدان بمعنى التوافق فمما لا يفيد في محل المناظرة مع الخصم فما قال بعض الناظرين لا يظهر لهذا
التمريض وجه غير سديد وقال بعض العلماء في وجه التمريض من ان الادراكات مختلفة في النوع فما المانع من جواز اختلافها في الوجودية والعدمية
وتعقبه بعض النظار بانه لا يمكن الاختلاف النوعي الا بعد الاتفاق في الجنس رح لا معنى لكونه بعض الادراكات وجودية وبعضها عدمية اقول هذا ليس بشيء
فانه وان اتفقت الادراكات في الجنس لكنه يحتمل بان يكون وجودية بعضها وعدمية بعضها باختلاف الفصول تدبر **قوله** لا يوجب عدم كونها الخ اورد عليه
بعض النظار بان ما لا يكون متمايزا بنفسه بل بالملكة يكون انتزاعيا غير موجود بنفسه بل لا وجود له الا بمنشأ الانتزاع فلا يكون منشأ الامتياز غير الا
بمعنى ان منشأ انتزاعه منشأ الامتياز الغير الا يكون هو بنفسه منشأ الامتياز الخ وفيه ان هذا مبني على انه لا يكون للانتزاعي احكام سوى احكام منشأه
وهذا المحشي عليه ذلك النظر في مواضع عديدة من كتبه [illegible] والبرهان [illegible] ببيان ما يتعلق بهذا المقام **قوله** اما [illegible] التسلسل الخ حاصله
ان النفس اما حادثة او قديمة وعلى الثاني فاما ان يكون تعلقها بالبدن ازليا كما هو مذهب القائلين بالتناسخ اولا وعلى الثاني فاما ان تكون قبل التعلق
بالبدن شاعرة لغيرها ذاتها وصفاتها اولا فهذه اربعة شقوق فعلى الاول يستحيل التسلسل في التصور والتصديق على تقدير تسليمها الا ان الزمان المتناهي
لا يمكن وجود الغير المتناهي وعلى الثاني لا نعلم [illegible] النفس [illegible] فان ادراكاتها [illegible] قبل [illegible] كاست حدث
في بدن وكذا الحال في الثالث واما على الرابع فيتم تلك الاستحالة [illegible] وجود النفس ان كان غير متناه لكن [illegible] ان ادراكاتها متناه فانه يبتدأ
ادراك النفس من حين تعلقها بالبدن فما قيل في رد ان القول باستحالة التسلسل المذكور لا يتاتي الا على القول بعدم النفس وقدم تعلقها كما هو مذهب
القائلين بالتناسخ سخيف فتامل فلا تخيل مثل هذا الخيال **قوله** كما في عدم عدم قديم قيل العدم الاول مضاف الى العدم الثاني يعني بالقديم
والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق [illegible] اللاحق انتفاء للعدم
السابق وما قيل من انه لا معنى لكون العدم اللاحق انتفاء العدم السابق اصلا اذ انتفاء العدم السابق لا يكون [illegible] الا بالعدم والا لزم
ارتفاع النقيضين ففيه ان هذا الوجود كانه هو العدم اللاحق لعدم السابق الا ترى الى ما قال المحشي فيما سياتي اذا فرضنا ان زيدا
معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا ان زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس لا معدوم فههنا ثلثة اعدام الى آخر ما قال **قوله** والا لبطل
الحصر العقلي الخ وما قيل من ان زوال الشيء عبارة عن رفعه الخاص اعني رفع الشيء بعد تحققه كما مر من الشارح رح ولا استحالة في تعدد رفع
الخاص للشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزائل الواحد عدم بقاء الحصر العقلي بين الشيء
ونقيضه ضرورة ان الزوال ليس نقيضا للزائل وان كان رفعا له الا ان يكون للشيء الواحد نقيضان ففيه اما اولا فبان قوله بل لكل حادث
رفعان خاصان سابق ولاحق ينافي ما مر منه من ان الرفع الخاص رفع الشيء بعد تحققه واما ثانيا فبان قوله ضرورة ان الزوال الخ غير مسلم لان
رفع كل شيء نقيضه فمعنى ان الزوال رفع للزائل لكنه ليس نقيضه واما ثالثا فبانه يلزم قطعا على تقدير تعدد الزوال ان يكون للشيء

واحد نقيضان ويبطل الحصر العقلي بين الشئ ونقيضه لتحقق الثالث فقوله ولا ان يكون الخ ممنوع **قال** السيد الزاهد في المنهية الا ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة عشرات انتهت هكذا وجدت في نسخ الحاشية الزاهدية المتداولة واختاره الجمهور محشيها وشراحها وسلكوا في ميدان تحقيقها مسالك ونقل بعض السادات عبارة المنهية هكذا الا ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرت عشرات وكذا عشرة عشرات انتهى وقال في تحقيقها ان عشرت بالتاء المطولة صيغة المتكلم من التعشير ويكون عشرات مفعولا لها فمعنى عشرت عشرات جعلت العشرات عشرة واحدة اي مائة وظاهر ان المجعول اليه عرضي للمجعول لامتناع تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته فثبت الحمل العرضي وكذا العشرات وقعت تميز العشرة في قوله عشرة عشرات كالرجال في عشرة رجال ومن البين ان العدد محمول على تميزه والذي هو معدود حملا عرضيا وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون التعشير مصدرا بمعنى ده كردن ولم نجده في كتب اللغة وقال بعض الفضلاء ان قوله عشرت من العشرة وقوله عشرات فاعله فمعنى قوله عشرت عشرات اتصفت العشرات بالعشرة يعني ده شد دهها كما يقال عشرت الرجال يعني ده شدند مردان وانت لا يذهب عليك ان هذا مبني على كون العشر مصدرا بمعنى ده شدن ولم نجده في كتب اللغة المعتبرة وما قال من ان السيد الزاهد من علماء العربية وليس هو متوجها الى محاورات الفصحاء بل همته مصروفة الى دقائق المعقولات فلا يبعد وقوع هذا المصدر في كلامه فعجيب فان السيد الزاهد ليس بخارج الا الفاظ وليت شعري المصادر ولا دخل في هذا الفصاحة فان الفصاحة امر آخر والتكلم بالعبارة على قانون العرف والنحو بالالفاظ الموضوعة العربية امر آخر فتدبر **قوله** ولانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن الآحاد الخ يعني ان ذاتيات ما فيه تركيب لا يمكن تصوره بالكنه بدونها ممنوع واجيب عنه بان المراد التصور بالكنه ولا يخفى ان الاعتراض ليس الا حاصلا في الذهن من تقبيل عليه شبه ما فيه اقول التسليم ... ... في قوله بمعناه وان منعها مقربها المحشي ... ... ان العدد من الامور الانتزاعية ... ... **قوله** لا يكون تقوم بالكل على سبيل البدلية الخ ... ... في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا ... ... وان تركب من الكل على سبيل الاجتماع لم يتحقق حقيقته ملتئمة بل يحصل عليها تحمل على ... الارادة انه على هذا التقدير لا يكون ... بين واحد بل يبطل كل واحد منها بحجة على حدة اقول الترديد يشعر بان في الشق الثاني من الترديد لا يلزم استحالة الشق الاول ... كذلك فكيف يكون ما قال اولى نعم كان الاولى ان يقول ... تركب من الكل ... الا انه يلزم الاستغناء والبطلان بحق الخ **قوله** حيثية تقييدية الخ اعلم انه افاد بحر العلوم ان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة متغايرة للآحاد ... الهيئة فذلك حقيقة ... احدية ... ان الوحدات قبل عروض الهيئة الا ان تكون ... عند عروض الاحادية في عروض الهيئة لا يكون كونها وحدات حقيقة ... من مقولة الكم بسبب اندراجها وهو الهيئة فيلزم المجعولية الذاتية قيل في توجيه كلام بحر العلوم ان محصل كلامه ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة الهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة الاجتماعية تصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة ... كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا يرد ذاتيات العدد على الوحدات ولا يلزم المجعولية الذاتية ... ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة وبهذا ظهر ان كل وحدة وحدة وكذا الوحدات بلا عروض الهيئة وان لم تكن كما تكن مجموع الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ... بل كم ضرورة انه قابل المساواة والمفاوتة لذاته فهو مندرج تحت الكم بالذات انتهى اقول فيه اما اولا فبان قوله ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية مع انه يخالف قول الاخير ان ماهية العدد يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة غير مطابق للواقع فان الوحدات من حيث انها معروضة الهيئة الاجتماعية هو العدد على تقدير عروض الهيئة لا انها ذاتيات العدد وهذا كما يقال ان قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير لا انها من حيث عروض الهيئة ذاتيات السرير

واما ثانيا فبان قوله ولا يلزم المجبولية الذاتية ممنوع فان ذاتيات العدد لا تلم تزد على الوحدات كما اعترف هو به فنقول ان العدد ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة بل عن الوحدات من حيث عروض الهيئة فقبل عروضها لم يكن تلك الوحدات عددا ومن مقولة الكم ولما عرضت تلك الهيئة الوحدانية لو خلت منها من غير ان تدخل الهيئة في قوام العدد صارت الوحدات عددا ومن مقولة الكم بالذات بسبب هذا اللحاظ والعروض وهل هذا الا المجبولية الذاتية **قوله** اي بعد القول الخ اقول فيه ان المعروض انما هو ما يستلزم دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا يستلزم دخول المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعي الا دخول المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث لا دخول سائر المجموعات فيه وما قيل في الجواب من ان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموعات التي هي فوقها فهي تستلزم دخول المجموعات التي هي فوقها ففيه ان هذا لا يغني عن جوع فان المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلث وان كانت بمنزلة الواحد بالنسبة الى المجموعات التي هي فوقها لكنها ليست وحدات محضة والمعروض استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة فتامل **قوله** التي بها تتقوم وتحصل حقيقته الكلية كالهيولى والصورة الخ اعلم ان الاجزاء التي تتقوم بها الحقيقة الجنسية للجسم اثنان الهيولى والصورة الجسمية ثم بعد تقوم الجنس لابد من رفع الابهام وهذا هو التحصل وهو قسمان رفع الابهام النوعي وهو التحصل النوعي ورفع الابهام الشخصي هو التحصل الشخصي فعند التحصل النوعي يزداد جزء ثالث اي الصورة النوعية فللنوع اجزاء ثلثة وعند التحصل الشخصي يزداد جزء رابع اي الصورة الشخصية فللشخص اجزاء اربعة ولذا قال المحشي فيما سياتي واما الثانية اي الاجزاء التي بها تتقوم وتحصل حقيقته الكلية فلا تتجاوز الاربعة عند احد اي كانت لا تتجاوز عن ثلثة عند القائلين بعدم جزئية الصورة الشخصية للمتشخص هذا امر جلي لا غبار عليه فما خيل من انه لم يفهم الجزء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بالصورة الشخصية فلا يخفى سخافته اذ الصورة الشخصية لا تصلح لكونها مقومة لحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من له ادنى فهم انما نشأ على الغفلة عن قول المحشي وتحصل كما لا يخفى على من له ادنى فهم فافهم وقد استراح القلم من تحرير هذه العجالة سنة اثنتين بعد الالف والمائتين من هجرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله صلوات رب المشرقين في بلدة حيدرآباد صانها الله عن الشرور والفساد

خاتمة الطبع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله وآله وصحبه اجمعين وبعد فقد انطبع تعليق حواشي مولانا غلام يحيى البهاري المسماة بلواء الهدى اعني هداية الورى الى لواء الهدى من تاليفات الحبر العلامة والبحر الفهامة مولانا ابي الحسنات **محمد عبد الحي** اللكنوي دام فيضه العلي وهو التعليق القديم من تعليقاته الثلثة وثانيها وهو اكبرها حجما واعظمها نفعا مصباح الدجى وثالثها نور الهدى وعلق على نور الهدى في هذه الايام تعليقا سماه علم الهدى وكان اختتام طبع هذا التعليق في مطبع انوار محمدي في شهر ذي الحجة من شهور ١٣٠١ الهجري

ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا

قد انطبعت هذه الرسالة الشريفة والعجالة اللطيفة اعني

مصباح الدجى

في

لواء الهدى

بتحشية المولوي محمد الهداد خان المرحوم بامر المولوي محمد خادم حسين العظيم آبادي

في المطبع المعروف بالنامي المحمدي في اكبرآباد

مصباح

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من اشرق علينا لوامع الهدى من مطالع الانوار واخرجنا من شفا حفرة الضلالة بما انزل الاسفار وجعلنا بحكمته من اعيان الموجودات وفضلنا بعيون الحكمة على سائر المخلوقات ونشكرك يا من نور قلوبنا بالحكمة الاشراق تنويرا ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فتح علينا باب رسالة التصور والتصديق ونحق الحق ونبطل الباطل بمواقف التحقيق ونشهد انك لا اله الا انت انعمت علينا بالصعود على سلم العلوم وجعلت الينا بدرك معارج الفهوم ونصلي ونسلم على السيد الزاهد رسول الملك الصمد الواحد محمد المصطفى احمد المجتبى الذي اشاراته شفاء عن الاسقام وعباراته نجاة عن ظلمات الشكوك والاوهام كيف لا وقد نزل بها الروح الامين ولقد راه بالافق المبين واعجز المعاندين عن المطارحات واسكت المكابرين عن المعارضات بكلام مفصل كشف لكل معضل وكتاب مسجل كسعف لكل مشكل وعلى آله وصحبه الذين اخرجوا درر الفرائد من تلويحاته وغاصوا غرر الفوائد بمعرفة تعريفاته واشتغلوا بتجريد العقائد والكلام وتوجهوا الى تهذيب المنطق والكلام اما بعد فيقول المقتبس من قبسات لوامع الاسرار الملتمس تحصيل طوالع الانوار ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الانصاري الايوبي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن معدن الفضل والجلال صدر ارباب الكمال السيد السند والعضد المعتمد مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم حياه الله من رحمته جنة النعيم هذه تعليقات جديدة وكل جديدة لذيذة على حاشية الفاضل غلام يحيى بن نجم الدين البهاري جعل رضاه مثواه المسماة بلوامع الهدى في الليل الدجى المتعلقة بالحواشي الزاهدية للرسالة القطبية سميتها مصباح الدجى في لوامع الهدى يشتمل على تاليفها رأيت في هذا الزمان من اكباب الناس عليها واشتغال العوام والخواص بها من غير مرشد يرشدهم الى سواء السبيل فهم كالساري في الصحارى من غير هاد ودليل بالخصوص اولا في تنقيح الاصل وتوضيحه وذكرت ثانيا ماله وما عليه مع تحقيقه وتلويحه متجنبا عن طرفي الاقتصار والاملال والاختصار والاخلال متباعدا عن طريق الاعتساف مختارا للانصاف وكان في ذلك حين قراءة الذكي المتوقد الموكل الى حفظ انوار الله بن ابي محمد شجاع الدين الفاروقي المنتسب الى الحيدر آبادي سلمه الله في الدارين حواشي الزاهدية مع التعليقات البهارية لدي ولما ختمتها بالاختتام وكملتها بالاتمام جعلتها هدية الى حضرة من هو معدن بحار الوزارة بعياشه ومقام نتصل الامارة بكمال نعمه مدارج طبعة آخر معارج الانسان وآخر

ستر الله قدره قرية في نواحي حيدر آباد

مقامات ذهنه خارج عن طوق الاذهان * ومدارج العلية محط رحال الآمال * وسدته السنية مرجع ارباب الكمال * باسط مهاد العدل والانصاف و
هادم اساس الجور والاعتساف * حق لك ان تتعلق في وصفه وتتكلم في نعته اشعار ناظمة الدرية في اسمه حصر * وهو الوزير الفريد في اقباله ومنجح
امل الفضل من الكاسبة * وكفى به برهان حسن خصاله * وبكماله في الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر بنواله * الصائب الافكار في تدبيره * الثاقب الآراء في
اقواله * وزير السلطنة الآصفية * ودستور الدولة النظامية * مشير الملك في السعي المتحر الطاهر سراج الدولة الباهر **شجاع الدولة سالار جنگ**
مختار الملك نواب تراب علي خان بهادر لا زالت بدور عدله لامعة وشموس جوده طالعة وهذا اوان الشروع في المقصود والمرام
متمسكاً بحبل موفق السداد * ولما كان الكلام في البسملة والحمدلة والتصلية كثيراً على ما دونوه في تصانيفهم * واوردوه في تآليفهم * وقد ذكرت شيئاً منه
في الهداية المختارية * وشرح الرسالة العضدية * وفي التعليق العجيب على حاشية الجلال المتعلقة بالتهذيب وغيرها * وكان يجر ازه بالكلية ايضاً غير مناسب
اوردت ما تعلق بحسب المبنى دون بحسب المعنى فاقول **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم الجمهور على ان التسمية جزء من الكتاب كما ان الحمد جزء منه واختار صدر الشريعة
في تنقيح الاصول خروجها من الكتاب ومال اليه العلامة سعد الملة والدين التفتازاني في شرح تلخيص المعاني وهو الحق لان البسملة مما اتى فيه ليست مما
يجري فيه المصنف يؤتى بها للتبرك والتيمن ولهذا قالوا ان الباء في بسم الله ليس متعلقا بابتدأ بل بالتيمن او التبرك ونحوه ويؤيده ان التسمية كالتعوذ يسبق
القراءة فيقال سمى فقرا كما يقال تعوذ فقرا والتعوذ خارج فكذا التسمية واما الحمد فهو من كلام المصنفين قطعا ولذلك تراهم يسلكون فيه مسالك مختلفة و
يختمون فيه بمعاني مقتضية فهو من اجزاء الكتاب قطعا وبهذا ظهر ان الباء في قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر
للاستعانة او متعلق بالتيمن المقدر اي لم يبدأ متيمنا وفي قوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجذم صلة للابتداء وهذا احسن
التوجيهات في دفع التعارض بينهما واما دفعه بان الباء في كليهما للاستعانة فيكون كل منهما خارجا عن الكتاب كما ذكره المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد
النسفية فركيك فان قلت قوله عليه الصلوة والسلام فهو ابتر يدل على جزئية التسمية للكتاب لان الابتر بمعنى مقطوع الذنب قلت قد فسر الابتر بمنقطع
كل خير كما صرح به العلامة محمد بن ابي بكر الرازي في جواهر القرآن وهو المراد في الحديث فلا دلالة له على الجزئية ومن الشواهد العدل على عدم جزئيتها
صنيعهم في جملة الحمد حيث يذكرون المحمود كقولهم الحمد لله او احمد الله او نحو ذلك لا يكتفون على لفظ الله المذكور في التسمية ايضا ولم يقل احد
ممن يعتد به بان قولهم الحمد لله من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر ولو كانت التسمية جزء الكتاب لكان القول به احق **قوله** يسبح لله ما في السموات
الخ لما كان في قولهم الحمد لله ونحوه شبهة اختصاص الحمد باللسان لما ذكروه في تعريفه هو الثناء باللسان وحمد الله تعالى لا يختص باللسان بل كل
جزء من اجزاء الانسان يحمده في كل حين وآن تركه طريقتهم ومال الى ما ينفعهم الآتي بحمد خير من حمدهم فان التسبيح التنزيه من كل سوء وفيه على
فيه تبعيد الذات عن السوء وهو الامكان والعدم وهو يستلزم لتبعيدها عن الكثرة المستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والشريك وحصول الحوادث
المطلقة وغيرها من الصفات الجليلة وتبعيد الصفات عن السوء المستلزم لكونه منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات قادرا على جميع الممكنات
منزها عن التغيرات وتبعيد الافعال عنه بان لا تكون افعاله موقوفة على مادة ومثال ولا على معاون وعقل فعال وتبعيد الاسماء عنه على ما شهد به
قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وتبعيد الاحكام عنه فان كل ما شرعه تعالى فهو مشتمل على مصلحة عامة ومن المعلوم ان هذه الفوائد
الجليلة لا تحصل في قولهم الحمد لله وامثاله وان كان هو ايضا متضمنا لنكات اخر وايضا في ترك الاقتداء بهم اشارة الى انه ليس المراد في الحديث
الامر بالابتداء بالحمد خصوص الحمد كما يتوهم بل كل ما يشتمل على تعظيم الله تعالى فهو حمد ثم في اختيار هذه الطريقة الخاصة اقتباس من كلام الله
العزيز الحكيم وقد شرع الله خمسة من السور بهذه الطريقة ففتح سورة الحديد بقوله سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم وفتح

سورة الحشر بقوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وهو العزيز الحكيم وافتتح سورة الصف بهذا الافتتاح ايضا وشرح سورة الجمعة
على ما قبله الفاضل المحشي ههنا وشرح سورة التغابن بقوله يسبح لله ما في السموات وما في الارض له الملك وله الحمد وهو على كل
شيء قدير والفائدة في هذا الاختلاف على ما ذكره القاضي البيضاوي في التفسير والاشعار بان تسبيح ما اسند اليه لا يختص بوقت دون وقت بل هو
التسبيح في جميع الدهور والايام وان كان هو منقضيا بنفسه فقال سبحانه اي نزهه اشعارا باختصاصه به تعالى وخلوصه له ولما كان المضارع ابلغ في الدلالة
على الاستمرار التجددي بالنسبة الى الماضي اختار المحشي اقتباس المضارع دون الماضي والاقتباس في افتتاح سورة الجمعة دون سورة التغابن
لاشتماله على الصفات الجليلة دونها هذا اذا قرئ يسبح الواقع في كلام المحشي على صيغة المضارع المعروف ويكون ما في السموات آه فاعلا له
ويمكن ان يقرأ على صيغة المجهول ويكون قوله ما في السموات والارض فاعلا لفعل محذوف بقرينة السؤال المقدر كانه لما قال يسبح له سأله سائل من
يسبحه فقال ما في السموات والارض على نحو ما ذكروا في قوله ع وليبك يزيد ضارع لخصومة وعلى هذا الاحتمال وان لم يكن المفتتح متضمنا
للاقتباس الا انه يتضمن فوائد اخر منها اشتماله على تكرر الاسناد ومنها الاجمال قبل التفصيل والتفصيل بعده وهو اوقع في النفس فانه لما قيل
يسبح له علم ان هناك مسبحا يسند اليه التسبيح ثم بينه بقوله ما في السموات والارض ومنها كون معرفة المسبح كحصول نعمة غير مترقبة فان اول الكلام
غير مطمع في ذكره بخلاف ما اذا بني للفاعل فانه غير مؤيس عن ذكر الفاعل بل مقرر لذكره بعده ومن المعلوم ان حصول النعمة الغير المترقبة
اولى واحسن كما ذكره في مواضع كثيرة ولا اقول صاحب تلخيص المعاني في بحث التشبيه نيل الشيء بعد طلبه الذ انتهى فلا تنافي فيما توهمه الفاضل عصام
الاسفرايني في شرح الاطول لان الالتذاذ بشيء وحصول الشيء بغير تعب شيء آخر وكل منهما حسن من وجه كما لا يخفى وخلاصة المرام انه ان نظر
الى الجلوة بالاقتباس قرئ يسبح على البناء للفاعل وان نظر الى حصول هذه الفوائد قرئ على البناء للمفعول فاختر ايهما شئت والمراد بالتسبيح
اما التسبيح المقالي او التسبيح الحالي على حسب اختلاف المفسرين في تفسير قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان منهم من
فسره بالتسبيح المقالي بقرينة قوله ولكن لا تفقهون لان التسبيح الحالي مما يفهمه كل احد وعليه المحققون قائلين انه لا استبعاد في صدور التسبيح المقالي
من غير ذوي العقول ايضا والفائدة في جمع السموات وافراد الارض الرمز الى اختلاف حقائق السموات كما شهدت به الآثار النبوية
بخلاف الارض فان لها حقيقة واحدة لا الى التعدد والسموات دون الارض فانه قد ورد في بعض الاخبار ان الارض ايضا سبع طبقات
بعضها فوق بعض كالسموات الا ان طبقات السموات متفاصلة وطبقات الارض منضمة وورد في بعض الروايات انها ايضا متفاصلة
كما حقق في موضعه وتقديم ذكر السموات على الارض للاقتداء بالكلام الالهي فانه قدم فيه ذكر السماء على الارض حيثما وقعا ومن ثم قيل ان
السماء افضل من الارض وقيل بخلافه قال المفتي حامد افندي مفتي دمشق الشام ادخله الله في دار السلام سئل العلامة ابن حجر المكي الهيتمي
الشافعي هل السماء افضل ام الارض فاجاب بان الاصح عند ائمتنا ونقلوه عن الاكثرين افضلية السماء لانه لم يعص الله تعالى احد فيها
ومعصية ابليس لم تكن فيها او وقعت نادرا فلم يلتفت اليها وقيل الارض لكونها مستقر الانبياء ومدفنهم انتهى جوابه وفي خلاصة الوفا
للسمهودي نقل عياض ومن قبله الاجماع على تفضيل ما ضم الاعضاء النبوية حتى على الكعبة كما قاله ابن عساكر وغيره بل نقل التاج السبكي
عن ابن عقيل الحنبلي انه افضل من العرش ايضا وصرح التاج الفاكهي بتفضيله على السموات بل قال الظاهر تفضيل جميع الارض على
السماء وحكاه بعضهم عن الاكثرين لكن قال النووي ان الجمهور على تفضيل السماء على الارض اي عدا ما ضم الاعضاء الشريفة النبوية
والله تعالى اعلم انتهى كلام المفتي حامد في فتاواه والملك بكسر اللام ماخوذ من الملك بمعنى المتصرف في الامور كلها سواء كانت في عالم الارواح

او عالم الاجسام او عالم الغيب والشهادة وقد يخص بعالم الشهادة ويقابله الملكوت كذا قال العلامة شهاب الدين الخفاجي في شرح
تفسير البيضاوي المسمى بعناية القاضي والقدوس بضم القاف وتشديد الدال المضمومة من القدس بالضم وفتحتين الطهر وفي القاموس
كل فعول مفتوح غير قدوس وسبوح وذروح وفروج فانهن بالضم ويفتحن انتهى وفي النهاية الجزرية من اسماء الله تعالى القدوس وهو
الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص وفعول بالضم من ابنية المبالغة وقد تفتح القاف وليس بالكثير وقد تكرر ذكر التقديس في الحديث
انتهى وفيها ايضا من اسماء الله العزيز وهو الغالب القوي الذي لا يغلب والعزة في الاصل القوة والشدة والغلبة تقول عز يعز بكسر العين
في المضارع اذا صار عزيزا وعز يعز بالفتح اذا اشتد انتهى وفيها ايضا من اسماء الله الحكيم والحكم بمعنى الحاكم والقاضي والحكيم فعيل بمعنى
مفعل وقيل الحكيم ذو الحكمة والحكمة عبارة عن معرفة افضل الاشياء بافضل العلوم ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات حكيم وقد وصف
القرآن بالذكر الحكيم اي الحاكم لكم وعليكم انتهى وقال امام المفسرين فخر الدين خطيب الرازي في تفسيره ولفظ الحكيم يطلق على الغير ايضا
كما قيل في لقمان انه حكيم يقول الحكيم والله حكيم بمعنى انه يضع الاشياء في مواضعها انتهى **قوله** هو الذي بعث في الاميين الخ الفائدة
في هذه الجملة الاعتناء بشان هذا البعث يعني الارسال والامي في اللغة منسوب الى امة العرب هي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير
لكل من لا يعرف كذا في المغرب وفي جواهر القرآن الامي الذي هو على اصل جبلته منسوب الى الام بمعنى انه كما ولدته امه او الى امة العرب
والمراد بالاميين في قوله بعث في الاميين مشركو مكة انتهى وفي تفسير الامام الرازي ما معنى قوله تعالى رسولا منهم نسبه من نسبهم وهو
من جنسهم كما قال الله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال اهل المعاني وكان هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايضا اميا وكانت
البشارة في الكتب المتقدمة بالنبي الامي وكونه بهذه الصفة ابعد من توهم الاستعانة على ما اتى به من الحكمة وذلك اقرب الى صدقه
ومعنى قوله تعالى يتلو عليهم آياته اي بيناته التي تبين رسالته وتظهر صدقه . ومعنى قوله ويزكيهم اي يطهرهم من خبث الشرك وخبث
ما عداه من الافعال والاقوال وقيل اي يصلحهم ويدعوهم الى اتباع ما يصيرون به ازكياء اتقياء والمراد بالكتاب في قوله ويعلمهم الكتاب الآيات
القرآنية والمراد بالحكمة الفرائض وقيل السنة وقيل ما اودع في الكتاب من المعاني واحتج اهل الكتاب بهذه الآية على ان محمدا كان رسولا الى الاميين خاصة
وهو ضعيف فانه لا يلزم من تخصيص الشيء بالذكر نفي ما عداه انتهى ملخصا وتمامه مذكور فيه **قوله** يا ايها الذين آمنوا [illegible] في الامر
اتفاقا [illegible] الامر بها واختلف في وجوبها كلما ذكر اسم النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاختار الطحاوي [illegible]
جمهور اصحابنا على انه يستحب [illegible] لما ذكرت [illegible] النبي عليه الصلوة والسلام
[illegible] فصلوا عليه فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وافراد الصلوة عن السلام [illegible]
خروجا عن الخلاف واقتباسا من كلام الله تعالى [illegible] **قوله** [illegible] كل [illegible]
[illegible] كذا في النهاية وغيره [illegible] اشارة الى ان [illegible] عليه الصلوة والسلام
[illegible] الى [illegible] الرب بالكريم [illegible] فانه تعالى [illegible]
والجنة [illegible] من الاجتنان بمعنى الستر سميت بها [illegible] والرضا في ما
[illegible] **قوله** [illegible]
[illegible]

ذا الكلام قديم لا التوهم اما لا التقدير بما ذكره العلامة الجرجاني وتبعه من تبعه لان توهم الملبس امر اعتبارا عندهم وتقديره مشروط
بكون المعمول متقدما على العامل وكون العامل لازم الغير التفات كما في قوله تعالى وربك فكبر واذ ليس فليس مع القول بان الفاء والداخلة
على ما بعده عوض من اما المقدرة وتركيب جدا بل الصواب انها ابتدائية والخلاق بالفتح الحظ والنصيب ونقل الرازي عن الازهري اختصاصه
بالخير والصناعة بالكسر قطعة من المال الذي يتجر فيه كذا في جواهر القرآن والناضرة بالضاد من النضر الحسن يقال نضر الوجه كنصر وكرم وفرح
فهو ناضر ونضير وقد يقال الناضر للناعم كذا في التفسير الكبير والنظر بالظاء المعجمة الرؤية وتقديم المتعلق اما لرعاية الفاصلة او للافادة الحصر
وليس هذا في كل الاحوال حتى ينافيه نظرها الى غيره والمسفرة من الاسفار اي الاشراق يقال اسفر الصبح اي اضاء واشرق والمستبشرة من
البشر بمعنى السرور والمراد من الضحك اما معناه الحقيقي او لازمه اي السرور كذا في حاشية القاضي والحين وقت مبهم يصلح لجميع الازمان طويلا كان
او قصيرا او الدهر او الزمان الطويل كذا في القاموس فالمعنى صرفت قدرا من العمر والغوص استخراج اللآلي من تحت الماء يقال غاص يغوص غوصا
فهو غائص والفرائد جمع فريدة بمعنى الجواهر النفيسة والتوم بالضم جمع التومة بمعنى اللؤلؤة والدرة بالضم اللؤلؤة العظيمة والجمع درات و
درر ودر كذا في الصحاح والمغرب والقاموس معظم ماء البحر كذا في القاموس وبه سمي القاموس به والصحاح يمكن بالفتح بمعنى البراءة من العيب
والمرض يقال صح فلان صحة وصحاحا اي برئ من المرض ومعنى من كل عيب وبه سمي الجوهري كتابه على ما قيل ويمكن ان يكون بالكسر جمع صحيح و
هو المشهور في التسمية كتاب الجوهري والدراية العلم يقال دريته ودريت به دريا بالفتح ودرية كذلك وقد يكسر الدال ودريانا بالكسر ودراية كذلك
كذا في منتهى الارب في لغات العرب والامم بالضم بعده الفتح جمع الامة بمعنى الطائفة والجماعة وتوصيف الدابة والطائر به في قوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم بالنظر الى المعنى الجنسي المقصود من الدابة والطائر والصراح بالضم والفتح
كالصريح بفتحات الصريح والذكاوة بالفتح سرعة انتقال الذهن بالفطانة يقال ذكي الرجل من باب رضي وكرم وسعى فهو ذكي والفطانة
بالفتح كالفطونة بضمتين والفطنة بالكسر يقال فطن به واليه وله كفرح ونصر وكرم فطنا مثلثة الفاء وسكون الطاء وبتحريكه والاساس بالفتح
وكذا الاسس بفتحات والاس بالفتح وتشديد السين اصل كل شيء هذا كله من القاموس وذكر في منتهى الارب ان الاساس بالكسر جمع اس مثلثة
الاول فلا يبعد ان يوخذ هذا المعنى في كلام المحشي والكرم بفتحتين والكرامة والكرمة بحذف الالف مصادر وكذا الكرم بسكون الراء وفي
الحديث لا تسموا العنب الكرم فانما الكرم الرجل المسلم وليس الغرض حقيقة النهي عن ذلك ولكنه رمز الى هذا النوع اختم احقا بان تسموا به كذا
في القاموس وذكر في النهاية الجزرية انه انما سمي العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم فاشتقوا لها اسما فكره رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ان يسمي به وجعل المؤمن اولى به يقال رجل كرم اي كريم وصف بالمصدر كرجل عدل انتهى ولا يبعد ان يكون قوله صراح الاكرام
والفطانة وقوله اساس الكرم والكرامة من قبيل جد جده حملا على المبالغة والقمقام بقافين مفتوحين والاولى تضم السيد والامر العظيم
والبحر والهمام كغراب الملك العظيم الهمة والسيد الشجاع السخي كالهمام كذا في القاموس والكملاء بفتح الميم وضم الكاف جمع كجهلا جمع جاهل
وصلحاء جمع صالح وقد يجيء جمعه على كملة كساحر وسحرة واللام الداخلة على العصر وعلى الدهر للعهد اي عصره ودهره والفص بالفتح وتشديد الصاد
واحد الفصوص والعامة تقول فص الخاتم بالكسر كذا في صحاح الجوهري وقال صاحب القاموس الفص للخاتم مثلثة الفاء والكسر غير لحن كما
وهم الجوهري انتهى وقال المحاكم بين القاموس والصحاح العلامة عبد الرحمن بن عبد العزيز نزيل مكة المعظمة في كتابه الوشاح الجوهري ليس
بمتفرد في ذلك وقد قال ابن قتيبة في ادب الكاتب جاء مفتوحا والعامة تكسر الفص وكفى به حجة انتهى والخاتم بكسر التاء وفتحها على الاصح

وفيه لغات عشرة منها الختام ومنها الخيتام بفتح الخاء بعدها يا مثناة تحتانية ومنها الختم محركة ومنها الخاتيام بكسر التاء ذكره النووي في تهذيب الاسماء واللغات وغيره والنقاد كعطاف الذي ينقد الدراهم ويميز بين الجيد والردي والطريقة كثيرا ما تختص بالعلم الباطن كما ان الشريعة تختص بالعلم الظاهر والمراد بالعلم الاعلى علم المنقول وبالادنى علم المعقول او بالعكس او يراد بالاعلى العلم الالهي وبالادنى الطبيعي والشعر الذي ذكره هو للشاعر ابي الفتح البستي وشرحه علي بن ابي الحسين بن شهاب الدين الشامي العاملي في كتابه عقود الدرر في حل ابيات المطول والمختصر الا الذي لا يتنفس لا يدرك بمعنى يلحق ويصل والطري اسم فاعل من الاطراء يقال اطريت فلانا اذا بالغت في مدحه والخصائص الفضائل جمع خصيصة والسبق اصله التقدم ويستعمل في التقدم على الغير وتجاوز الحد ونحو ذلك وان وصلية شرطية والمعنى ان الواصف المبالغ في المدح لا يصل الى الحقيقة وان كان فائقا في مدحه على غيره او مجاوزا الحد في كل وصف يصفه به ولا يبعد ان يكون المراد بالسابق الفرس الذي يسبق في مضمار المسابقة بل هو اولى واحسن من حيث اشتماله على تشبيه لطيف وفي اختيار لا على لن ولم ايماء الى ان نفي الادراك ليس مما يختص بزمان دون زمان بل هو امر مستمر متجدد وانما اختار يدرك على يلحق لان الخصائص من قبيل المعاني فالادراك بها انسب ايضا الادراك بمعنى العلم ففيه تشعير بعدم تصورها فضلا عن الوصول اليها وعرف الواصف بلام الجنس مبالغة في المدح ووصفه بالمطري للنص على المدح لان الوصف اعم من المادح والذام في قوله ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد آه اشار رحمه الله الى ان تصنيف هذه الحاشية كان عند الفراغ من التحصيل والرسالة القطبية اي المنسوبة الى قطب الدين شارح الشمسية وغيره قال مصنفها في شرح مطالع الانوار في بحث تقسيم العلم الى التصور والتصديق من اراد الكلام المشبع الطويل الذيل فعليه بمطالعة رسالتنا المعمولة في التصور والتصديق انتهى وقال السيد الشريف علي الجرجاني في حواشيه عليه لم تشتهر هذه الرسالة اشتهار رسالتي الكليات وتحقيق المحصورات لان نسخة اصلها ضاعت عن حاملها في حين اسفاره انتهى وهذا بحسب ما في زمانه واما في زماننا فقد اشتهرت غاية الاشتهار وطارت في الاقطار وقال الفاضل محمد معصوم بن مولانا بابا السمرقندي البلخي في حواشي شرح الملخص الهيئة للرومي ما يفيد ذكره ان قطب الدين اسم لثلثة من العلماء الاول مولانا قطب الدين الشيرازي تلميذ المحقق الطوسي

وكان في ايام سلطنة هلاكو خان ومن جملة تصانيفه شرح كليات القانون والثاني هو مولانا قطب الدين الرازي كان في ايام سلطنة ابو سعيد
وهو معاصر القاضي عضد الدين ومن جملة تصانيفه شرح شمسية المنطق وشرح المطالع وغيرهما والثالث مولانا قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي
من مولانا مسعوديات في سبع وعشرين من رمضان من شهور سنة سبعمائة وعشر في بلدة تبريز ومن جملة تصانيفه شرح مختصر الاصول لابن الحاجب
شرح حكمة الاشراق وشرح مفتاح العلوم والتحفة الشاهية في الهيئة ونهاية الادراك في دراية الافلاك ودرة التاج في جميع العلوم العقلية
والنقلية وغيرها انتهى كلامه والمغلق من اغلق الباب اغلاقاً وجاء من باب التفعيل ايضاً فهذه يجوز ان يكون من الافعال او التفعيل
وايا ما كان فالمراد يكون اسم فاعل واسم مفعول احتمالات اربعة والقرائح جمع قريحة وهي في الاصل اول ما يستنبط من البير كالقرح
بالضم واول كل شئ فتطلق على الطبيعة ومنه يقال لفلان قريحة جيدة كذا في القاموس وغيره والرث بفتح الراء المهملة في الاصل البالي
يقال رث على جمر اي البال ثم استعمل بمعنى القدر فرثا بمعنى قدرا وما موصولة او زائدة على الاختلاف في نظائره كذا في حواشي المطول
للحلبي والحوم القصد يقال حام فلان الامر حوما وحوما بالضم وحوما فتحات رامه كذا في القاموس وفيه السد فيه بالضم والسكون بالياء وفتحه
بالتحريك اسكنه الباب انتهى والمقصود انه لم يحل احد الموانع المتعلقة من تعليقات السيد الزاهد ولم يكشف القناع عن وجهها فرفع الباب بمعنى
المصباح كناية عن الكشف والاظهار ففيه تعريض بحواشي القاضي احمد علي السنديلي وحواشي المولوي عظيم الكوفاموي وحواشي مولانا
كمال الدين نور الله مرقده وحواشي المولوي حيدر علي بن حمد الله السنديلي وغيرها من الحواشي التي صنفت قبل تصنيف المحشي فان كلها غير
مختصرة والاختلاج في الصدر عبارة عن تخيله وتصوره من غير عزم مصمم والكدح على ما في جواهر القرآن السعي والعمل يقال كدح في العمل
سعى وعمل لنفسه من باب منع يمنع وبكاء الافتتاح والاصباح سببية متعلقة بقوله معدودة والثبط بفتح الثاء والتاء وسكون الباء
الموحدة المشغل عن الشئ كذا في جواهر القرآن وفي القاموس ثبطه عن الامر عوقه وبطأ به كثبطه فيهما انتهى وفيه ايضاً جسر الرجل جسارة بالفتح
وجسور بالضمتين مضى ونفذ وتجاسر تطاول ورفع راسه وتجاسر عليه اجترأ والجرأة قدر ما الجرأة كالجرعة بالفتح والضم والجرع بحذف الهاء
والتقدم يقال جرأه وجرأة تقدم وسبق وفرط عليه من القول تجاوز عن الحد والصدق بالفتح الرجل الامين الجيد ومعنى جعل
كتب من باب منع يمنع وطي الكشح كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشئ يطوي الكشح عنه ويجوز ان تكون استعارة مكنية تخييلية
وترشيحية وتعني بالاقدام عليه اي على الكدح التوجه اليه والشروع فيه وفي قوله فجا واشعار بان الديباجة الحاقية اي ما قدمت عليه وتممته
فصار هذا التاليف مصباح الدجى وهو بالضم الظلمة وتقديم المعمول في قوله هذا اسئل الله وانا استهام واختيار جمع الخيرة وتمام العلم عبارة
عن معاده ومعالمه الكلام في عدمه متم الكيل على من حسبي في ما بين سعد التفتازاني وسيد الجرجاني مشهور والحق جوازه وليس له محذور قطعاً
ولقد طولنا في شرح هذا الكلام ليتضح المرام وتنكشف عنه سر المقام **قوله** هو الشاكر قضاء الحق اورد عليه الفاضل الجلبي بان تفسيره بقضاء الحق [1]
عدول عن تعريف المحققين الى ما ليس اصطلاحياً ولا لغوياً مناسباً للمقام وان اريد المعنى اللغوي فلا وجه لتخصيص الذكر فان معناه الرضا
والجزاء ايضاً على ما في القاموس انتهى والجواب عنه ان المعنى بهذا الايراد على جعل قضاء الحق تفسير الحمد وليس كذلك بل هو تفسير للشكر الذي هو عبارة عن
تعظيم المنعم لكونه منعماً وقضاء الحق هو حاصل تفسيره وايضاً يكفي في الشئ الثاني والمحشي ليس بصدد اختيار جميع المعاني اللغوية حتى يرد عليه ما اورده **قوله**
والعلم الاولى تقديمه لكونه مناسباً للمقام والانسب حمله على المعنى الاصطلاحي اي علم الاشياء على ما هي عليه **قوله** البرهان اي الدليل على الشئ لا البرهان
المنطقي ولا يبعد حمل الحجة على الحجة المنطقية **قوله** الساطعة المرتفعة من السطوع بمعنى الارتفاع **قوله** محيدا وحرفي عنه ومهرب **قوله** خير ما يفنى فيه الكر

[1] اي سيدي عماد الدين اللبكني رحمه الله منه مد ظله

قال الفاضل الچلپی محشی ہذا التفسیر مع غرابتہ ناقل اومردود وکیف والاسلام والقرآن خیر مع ان الکل لا یرغب فیہا انتہی وہذا عجیب منہ لان تفسیرہ
بہذا موجود فی القاموس وغیرہ وانتقاضہ بالاسلام والقرآن مدفوع اما اولاً فبان ہذا التفسیر انما ہو للخیر المطلق لا لخیر المخصوص منہ ہو من مذہب
کما یشیر الیہ التمثیل بالعدل والعقل فالخیر المخصوص بلة ودون ملة کالقرآن والاسلام فلا باس بان لم یصدق ہذا التعریف علیہ واما ثانیاً فبان المراد
من کونہ مرغوباً للکل ان یکون محلاً لرغبة الکل مستحقاً لہا والقرآن والاسلام خیر بہذا المعنی بلا ریب **قولہ** والتوفیق دست دادن کسی را
بکاری بہذا المعنی لیعم توجیہ اسباب الخیر والشر ثم خص التوفیق بحسب العرف بالاول وہو المناسب ہہنا **قولہ** والصلوة ہی حسن الثناء آہ
قال فی جواہر القرآن الصلوة اسم وضع موضع المصدر یقال صلی صلوة ولا یقال تصلیة واصلہا الدعاء ومنہ قولہ تعالی وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ
صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وہی من اللہ رحمة ومن الملائکة والنبی علیہ الصلوة والسلام الدعاء والاستغفار وقیل الصلوة من اللہ المغفرة وقیل الکرامة وقیل
قیل البرکة انتہی وہذا مشعر بان قیاس مصدرہ الذی ہو التصلیة غیر مستعمل وکذا قال کثیر من اہل اللغة ویؤیدہ قول صاحب القاموس صلی صلوة
لا تصلیة انتہی لکن الحق خلاف ذلک فان التصلیة ایضاً جار فی کلامہم مستعمل الا انہ قلیل بالنسبة الی الصلوة قال القہستانی فی شرح النقایة الصلوة اسم
من التصلیة وکلاہما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنی الارکان فان مصدرہ لم یستعمل کما ذکرہ الجوہری وغیرہ انتہی وفی شرح الاشباہ والنظائر
للسید الحموی عدم سماع التصلیة ممنوع فقد سمع فی الشعر القدیم کما فی العقد لابن عبد ربہ **شعر** ترکت القیان وعزف القیان وادمنت تصلیة وابتہالا
وہو من شعر انشدہ ثعلب ثم قال تصلیة من الصلوة وابتہالا من الدعاء وقد ذکر الزوزنی ایضاً فی مصادرہ وکأنہا ترکہ اکثر اہل اللغة لانہ مصدر
قیاسی واہل اللغة عنایتہم بالمصادر السماعیة وعلی ہذا فترک استعمال التصلیة فی الخطب انما ہو لایہامہ اللغة ما لیس مراداً وہو التعذیب بمعنی التعذیب
بالنار **قولہ** والسلام السلامة والبراءة المناسب ہہنا ان یقال السلام اسم من التسلیم اقیم مقام المصدر **قولہ** من قبیل جرد قطیفة ای من
قبیل اضافة الصفة الی الموصوف والجرد بالفتح وسکون الراء الثوب الخلق والقطیفة قطعة الثوب کذا فی القاموس وفی منتہی الارب جرد
بالفتح جادر کہنہ سودہ وقطیفہ کسفینہ جامہ پرزہ دار وچادر پیچیدہ قطائف جمع انتہی ولا یبعد ان تکون اضافة الصوادق الی التصدیقات
بواسطة من **قولہ** ای التصدیقات الصادقة المطابقة للواقع بکسر القاف اما الحق فہو عبارة عن مطابقة الواقع لہ **قولہ** القدسة عن
الادناس جمع دنس محرکة الوسخ یقال دنس الثوب کفرح ودنساً ودناسة تلطخ کذا فی القاموس **قولہ** نفوسنا الزکیة الذی کمعنی ای قطہر
النسیعة یقال دنی دنیا بالفتح ودناءة بالکسر کذا فی القاموس **قولہ** [illegible] الحق [illegible] الی فی شرح
العقائد النسفیة الحق الحکم المطابق للواقع یطلق علی الاقوال والعقائد والادیان والمذاہب باعتبار اشتمالہا علی ذلک ویقابلہ الباطل
واما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصة ویقابلہ الکذب وقد یفرق بینہما بان المطابقة تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من
جانب الحکم **قولہ** وقس علیہ الجملة الثانیة ای قولہ حقائق التصورات **قولہ** کان بحضرہ مثلثة ای مثلثة الحاء کالبصرة ومثلث الباء **قولہ** اسم مصدر
الفرق بینہ وبین المصدر ان المصدر مشتق منہ دونہ **قولہ** الحقائق من حقیقة الامر علمہ اولاً ثم فسرہ بالحقیقة ما بہ الشیء ہو ہو وہذا التعلق
الاعلی الذاتیات دون العوارض واعترض علیہ بانہ غیر مانع لصدقہ علی العلة الفاعلیة فان الانسان مثلاً انما یصیر انساناً وممتازاً عن غیرہ
جمیع ما عداہ بسبب الفاعل وایجادہ ایاہ فیلزم ان تکون العلة الفاعلیة ما بہ حقیقة لمعلولہا وہو باطل والجواب عنہ من وجہین
ان الفاعل ما بہ الشیء موجود واما ما بہ الشیء ذلک الشیء [illegible] وثانیہما ان غیرہ انما لیس احتیاجاً [illegible]
اللہ صورة فلا اشکال بالفاعل وثانیاً ان الحقیقة والماہیة شیء واحد عندہم بالمعنی المذکور وقد یفرق بینہما بان ما بہ الشیء ہو ہو ان اعتبر

من حيث تحققه فهو حقيقة وان اعتبر من حيث هو هو فهو ماهية ففي الحقيقة زيادة قيد ليست في الماهية وبهذا ثبت ان الظاهر من قول السيد المحقق
حقائق التصورات لما كان التركيب الاضافي ينافي حمل الفاضل المحشي على معنى ماهية الشيء هو هو فضلا عن الحاصل ان ماهيات التصورات ذاتياتها وحقيقة
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعليم متوجه العرضيات اليه بالطريق الاولى فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم مرجع لجميع التصورات ذاتياتها و
عرضياتها ولا الفاضل الچلپي لم يرض بهذا التوجيه ورده بانه يلزم فيه عدم تطابق الفقرتين وبانه يلزم منه ميلان مطلق التصورات
وان كانت كاذبة اليه ولا كمال فيه الا ان يتكلف بحمل المطلق على الفرد الكامل وذهب الى ان المراد بحقائق التصورات التصورات الواقعية
ولا يخفى ما في كلامه من الخلل فان ارادة التصورات الواقعية من حقائق التصورات محتاج الى تكلف صريح وهو الحاق ياء النسبة حتى يرجع الى
التصورات الحقيقية الا ان يقال التصور الواقعي تصور حقيقة بل تصور حقيقي نعم لو قال السيد المحقق حقيقيات التصورات لكان التوجيه وجيها التبة
وبهذا انكشف دعوى استحسان تطابق الفقرتين مما يستوجب التعسف الواضح ودعوى عدم حصول النعت في ميلان مطلق التصورات غير مسموعة
فان التصورات الكاذبة انما تميل اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صورة الكذب لا في صورة الصدق على انه لا بعد في ان يراد بحقائق التصورات
الصادقة لا بحمل المطلق على الفرد الكامل بل النحو بحمل شائع الخ فنبهم لا تكلف فيه واما بارادة الخاص من العام من حيث هو عام لا من
حيث انه خاص وهو من صور الحقيقة كما صرح به المحققون ثم ان جعل اضافة الحقائق عهدية ويمكن ان يراد مطلق التصورات على طريقة موضوع
المعاني القدمائية وبالجملة فتوجيه الفاضل المحشي وتوجيه المحدثات كلها مردودة منعكسة على المحادث **قوله** جامع بين جميع انحاء العلوم الاو
جميع انحاء العلوم والمراد بها انحاؤها بالكلية **قوله** وجناب بالفتح الفناء الخ ففي قوله جنابه المقدس استعارة بالكناية واستعارة تخييلية
قوله فروحه تفريع على ما سبق ولا يبعد ان يكون الفاء تعليلية **قوله** يعني ان مركز الشيء آه بيان لوجه التفريع على ما سبق **قوله** فهو بمنزلة المركز
[illegible] **قوله** تشبيه وجه ونفسه ذا النفس آه [illegible] ان الاستعارة بالكناية عندهم عبارة
عن ان يشبه شيء بشيء في النفس ويحذر المشبه به اركان التشبيه في الذكر سوى المشبه والاستعارة التخييلية عبارة عن ان يثبت للمشبه شيء من لوازم
[illegible] ثبات الاستعارتين في قوله فروحه على مركز المعقولات
فاعترض عليه [illegible] في الاستعارة بالكناية من ذكر جميع اركان التشبيه سوى المشبه وههنا المشبه به الذي هو المركز مذكور
فلا توجد الاستعارة بالكناية ولا التخييلية لانها اثبات لازم المشبه به للمشبه وههنا لم ينسب شيء من لوازم المركز الى روحه المعلى انتهى ولم يتفطن ان
كلام المحشي بريء عما نسبه اليه فانه ليس غرضه اثبات الاستعارتين في قوله فروحه مركز المعقولات آه بل في قوله صوادق التصديقات بطنابها
متوجهة الى حضرته الاقدس الخ كما يشهد به قوله متوجها اليه **قوله** بالجر على البدل اي من المعقولات وكان الاولى تقديم التصديقات على التصورات
قوله وكذا اهل بيته اي العترة الملازمة المقارنة به **قوله** خروج المادة من العين فهو عليه الصلوة والسلام ينبوع النقليات **قوله** ام اتباعه و
اولياءه هذا التفسير ماخوذ من الحديث المشهور آل كل مؤمن تقي وسنده ضعيف وزيادة التفصيل في هذا المقام في التعليق العجيب فارجع اليه **قوله**
واصحابه هو جمع صاحب وقد صرح سيبويه بان الفاعل لا يجمع على افعال ورضي به المحققون وان انكره الجوهري ومن تبعه **قوله** هم الذين طالت صحبتهم
هكذا في بعض النسخ وهو مبني على لغة بعض العرب المجوزين لان اعراب الذين كاعراب الجمع المذكر السالم وفي بعضها وهم الذين آه وهو موافق
لما ذهب اليه الجمهور من ان الذين اعرابه بالياء والنون مطلقا اي رفعا وجرا ونصبا كما صرح به شراح الالفية واختلفوا في تعريف الصحابي على
اقوال الاول من صحب الرسول او رآه من المسلمين والثاني من طالت صحبته وكثرت مجالسته والثالث من اقام معه سنة او سنتين وغزا معه غزوة

او غزوتين والرابع من طالت صحبته مع الرواية عنه والخامس من رآه مقاتلا بالغا والسادس من ادركه زمنه وهو مسلم وان لم يره والحق ان ستة
اقوال لا يخلو احد منها عن اختلال والاصح عند المحققين تعريفه بمن لقيه مؤمنا ومات على الاسلام وللتفصيل موضع آخر **قوله** جمع خير بالتشديد
احترز عن الخير بالتخفيف اسم تفضيل فانه لا يثنى ولا يجمع ولما كان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون جمع خير مخفف غير فانه يثنى ويجمع كما ذكره
صاحب الكشاف في قوله تعالى لمن المصطفين الاخيار انه جمع خير مخفف خير بتشديده يقول لما في القاموس آه يعني انما اخترنا التشديد على التخفيف لما في القاموس
من ان المخففة تستعمل في الميسم كبلبل الميم وسكون الياء التحتانية وفتح السين المهملة اي الحسن والجمال والمشددة تستعمل في الزهد والصلاح ولما كان
ههنا هو هذا لا ذاك كذا قيل ويمكن دفعه بوجوه ثلثة اخر ايضا احدها ان التكسير كالتصغير في الرد الى الاصل فاذا اريد جمع خير المخفف على اخيار ينبغي
ان يؤول الى اصله وهو المشدد ثم يجمع كميت واموات في المخففة ايضا قول الى المثقلة عند الجمع فلذلك اختار دون المخففة فقط للصاحة وثانيها
ان قوله بالتشديد ليس احترازا عن المخفف بل الغرض منه نفي كونه افعل التفضيل وثالثها ان مراده والتشديد في الحال او في المآل فيكون متناولا
للمشدد والمخفف كليهما كما لا يخفى **قوله** اي بهم للتشار اليهم آه وفيه دخل مقدر تقرير الدخل ان آل محمد ﷺ ليسوا من القدس فاني يكون بهم تشبيها
مجالس القدس تحرير الدفع ان معنى كونهم تشبيها آنس القدس كونهم تشبيها بهم بروس المصابيح فيها **قوله** ورؤساء تشبيه بهما الخ هذا ازالة عن مسلم
المنشي او قلم نقلة كالاستاذ والصواب بالضم والفتح كالسلطان فان فعلان بفتحتين ليس من اوزان الجمع **قوله** هداة جمع هاد واصله هدية كطلبة ابدل الياء
الفا وضموا الهاء والتزموا ذلك في هذا الوزن من الناقص احترازا عن كون الجمع على زنة بعض المفردات كصلوة وقس عليه القضاة والحماة والبناة
وغير ذلك **قوله** جمع معلم بالكسر والفتح من اعلم بمعنى العلامة اي الطريق **قوله** معنى الامة وكذا الشريعة فباعتبار كونه مطاعا يسمى بالدين من
دان يدين اي اطاع ومن حيث انه يملى ويكتب يسمى ملة من امللت الكتاب بمعنى املية وقيل باعتبار الاتفاق عليها يقال من القوم
نحلة كذا ... المتفق عليه وباعتبار انه مكرر والشارة تسمى شريعة **قوله** وهو وضع الهي سائق آه هذا هو المشهور وعليه انه يخرج منه اداء
صدقة الفطر عن ابن يوم اذ لا اختيار له باختياره فالاصوب ان يفسر بوضع الهي سائق الى تحقق فيه الى الخير بالذات **قوله** واما بالفتح
معروف نقل عن سيبويه انه قال معنى اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق ... في تفسيره فقال الجمهور مراده انه كان في الاصل كذا
فحذف مهما يكن من شيء واقيم اما مقامه وقال بعضهم حذف يكن من شيء وقلب ما الا الف ... همزة وتقديم الهمزة لقربها الخ وقال بعضهم
مراد سيبويه بيان المعنى فقط لا انه في الاصل كان كذلك بل الاصل ان يكن من شيء فحذفت الشرط ... زيدت ما وادغمت النون في الميم وفتحت
همزة حرف الشرط وان شئت زيادة التفصيل في هذا المقام فارجع الى حواشي المطول شرح التلخيص ... استخراج الواو مع اما فمنعه قوم وجوزه
المولى الخيالي في حواشي شرح العقائد النسفية مستندا بقول السكاكي في آخر فن البيان واما بعد فان خلاصة الاصلين آه والحق انه اذا قصد
باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينهما ويحمل كلام السكاكي وان اذا كان للابتداء او فصل الخطاب
كما في اوائل الكتب فلا يجوز **قوله** يبنى على الضم اي عند حذف المضاف اليه منويا وليس مبنيا في جميع الاحوال ولهذا امتنع غيره والمبنيات الا القصر
قوله من عنى بالقول كذا اراد آه ههنا ثلثة احتمالات اولها وهو الاولى ان تكون العناية بمعنى الرافة والرحمة وهذا ما اختاره الفاضل
اللبكني وثانيها ما اختاره الفاضل المحشي من انه من عنى يعني اراد فالمعنى المستعين بارادة الله القوي بان تتعلق ارادته بانجاح المقصود
واعطاء المراد وثالثها انه من عناه الامر عناية اهمه وهو الذي رده المحشي اذ لا معنى للاستعانة باهمام الله تعالى وقول الفاضل اللبكني
يحتمل ان يكون من عناه الامر اي المستعين باهتمامه تعالى بان يجعله الله تعالى من الامور المهتم بشانها عنده تعالى انتهى ركيك جدا فان

العناية فهي بمعنى الاهتمام والذي جاء في معناه هو الاعتناء يقال اعتنى به اي اهتم به كما يظهر من القاموس **قوله** ولم يقل بدل الاعانة آه يعني كان الظاهر ان يبدل العناية بالاعانة لكن شبهها بالاستعانة في كونها فريدين وكونها مستعارة في امثال هذا المقام الا انه راعى جانب المعنى فان معنى العناية هو الارادة فيستقيم الاستعانة بها ولا كذلك الاعانة فانها عبارة عن تعلق الارادة وهو التعلق لا يستعان به في العرف وان صح بتاويل **قوله** والمصون المحفوظ يقال صانه صونا وصيانا بالكسر وصيانة كذلك فهو مصون حفظه كاصطانه كذا في القاموس **قوله** والغباوة وعدم الفطانة آه يعني الغباوة زيادة ما ليس من الغواية ولذلك استعمل بطلب الصون عن شر الغبي **قوله** وشر الغبي والغوي آه لا يبعد ان يكون اضافة الشر من قبيل جرد قطيفة **قوله** وفيه اشارة خفية الى منشأ الاشارة اختيار لفظ الماضي **قوله** والمآرب من الارب اي بكسر الهمزة وفتح الراء المهملة قال في جواهر القرآن المآرب الحوائج جمع مأربة بفتح الراء وضمها وكسرها ايضا نقله الفارابي والاربة بالكسر ايضا الحاجة انتهى وفي المغرب الاربة بالكسر وسكون الراء بمعنى الحاجة وبمعنى العضو ومنه السجود على سبعة آراب واما الارب بفتحتين فبمعنى الحاجة لا غير ومنه في الحديث انتهى واقول قد ورد الارب بفتحتين ايضا في الاحاديث منها ما رواه البخاري في كتاب الزكوة بسنده عن ابي هريرة مرفوعا لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته وحتى يعرضه فيقول الذي يعرض عليه لا ارب لي قال شارح الصحيح الارب ههنا بفتحتين الحاجة **قوله** والرسالة هي الفوائد آه قال في القاموس الارسال الاطلاق والاهمال والاسم الرسالة بالكسر والفتح **قوله** الى متناوليها اي الى متناوليها يقال تناولها فلان اخذه **قوله** والحبر بالكسر العالم والصالح قيل الحبر مقلوب البحر والفرق بينهما ان الحبر يطلق على المتسع في العلم والبحر يطلق على المتسع في كل شيء كما ان الجبذ مقلوب الجذب خاص بنزع الثوب والجذب اعم لكن المحققين على ان كلا من الحبر والبحر وكذا من الجبذ والجذب لغة على حدة **قوله** ويفتح فيهما اي بفتح الحاء في الحبرين المعنيين والكسر افصح لانه يجمع على احبار دون حبور وفعل بالفتح لا يجمع على افعال الا في اسماء معدودة كفرخ وافراخ وفرد وافراد واما جمع فعل بالكسر على افعال فهو كثير مطرد في القياس كذا في جواهر القرآن **قوله** لمجرد المبالغة اي لا للتانيث لما يتوهم من عدم اطلاقها على الله تعالى **قوله** النحرير بالكسر آه قال في القاموس النحرير والنحر بكسرهما الحاذق العاقل المجرب المتقن الفطين البصير بكل شيء لانه ينحر العلوم نحرا **قوله** سيد القوم آه يشير الى انه يمكن ان يكون معنى قطب الدين قطب اهل الدين فيكون القطب بمعنى السيد وان يكون مدار الدين وملاكه **قوله** المنيف العالي يقال ناف وانافت عليه الشيء اشرف عليه **قوله** اي محرزة وجامعة قال احرزه حرزا اي جمعه احتواه مثله **قوله** والاستار بالفتح جمع ستر بالكسر الاولى ان يجعل جمع ستر بالفتح بمعنى المستور **قوله** اي البعدية الزمانية الخ اعلم ان ناظري كلام السيد المحقق اختلفوا في ان المراد بقوله بعد تحقق الموضوع هل هو البعدية الذاتية فيكون المقسم هو الحصولي او البعدية الزمانية فيكون المقسم الحصولي الحادث فذهب كثير من المحشين الى الاول وبعضهم ومنهم الفاضل المحشي وتبعه تلميذه الفاضل العيص بادي الى الثاني ولكل منها دلائل مبسوطة في اسفارهم والحق عندي هو الاول وليس مستندي في هذا الباب ما ذكره في زبرهم فان جميع ما ذكروه لاثبات مطالبهم مخدوشة لا تسمن ولا تغني من جوع بل مستندي في ذلك شيئان احدهما انهم اختلفوا في ان العلم الحصولي القديم هل ينقسم الى التصور والتصديق ام لا فالجمهور على انه لا ينقسم اليهما والتحقيق هو الذي ذهب اليه المحقق الدواني ومن تبعه من انه ايضا ينقسم اليهما وستعرف تحقيقه فالمقسم على التحقيق هو الحصولي المطلق فنحمل كلام المصنف على هذا الامر المحقق الذي لا ينكره الا مكابر او مجادل لا شك انه احسن بل يجب عند ظهور بطلان قول من يقول بتخصيص المقسم بالحصولي الحادث فان قلت فلم رجح مذهب الجمهور قلت هي واجبة عند طلوع نير الحقيقة من افق النور وثانيهما ان المص قد صرح في مفتتح شرح المطالع ان العلم

ههنا اي في مقام التقسيم عبارة عن الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المدركة وهذا النص صريح في ان مراده بكون المقسم مطلق الحصولي فوجب حمل كلام السيد المحقق على البعدية الذاتية لئلا يلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله وتحيرنا في قول جميع الناظرين ان المقسم لا يخلو من كلام حه في تحديده من تحريراته ما يومي الى احد القولين وستعرف مني ما ينفع هذا المقام ان شاء الله تعالى فانتظره وتفتشا **قوله** بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل اي اجتماعا وجوديا والاحتراز بهذا القيد لئلا يمتنع عكس التعريف ببعدية الابن عن الاب **قوله** المتصف آه متعلق بمحذوف معنوي اي انما فسرنا البعدية الزمانية بهذا التفسير ليشمل بعدية اجزاء الزمان بعضها عن بعض وبعدية الزمانيات كليهما فانها لو فسرت بكون القبل في زمان والمتأخر في زمان آخر لم يصدق على تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض والا يلزم ان للزمان زمان **قوله** في نفس ذواتها فان اليوم بعد الامس والغد بعد اليوم ويمتنع اجتماعهما لا لشئ آخر بل لعدم قرار الزمان بذاته **قوله** وفي الزمانيات بواسطتها فان عدم اجتماعنا مع آبائنا انما هو لكون زمانهم سابقا على زماننا وكون زماننا متأخرا عن زمانهم وهذا عند الحكماء واما قدماء المتكلمين النافون للزمان القائلون بانه امر وهمي لا وجود له في الخارج فالبعدية عندهم تلحق للاشياء بانفسها لا بواسطة اجزاء الزمان **قوله** كما تقرر في موضعه اعلم ان النافين للزمان قالوا لو كان الزمان موجودا لكان لبعض اجزائه قبلية بعضها فهذه القبلية لا يمكن ان تكون بالذات لان التقدم بهذا التقدم يكون علة للمتأخر اما تامة كما في التقدم بالعلية او ناقصة كما في التقدم بالطبع ومن المعلوم ان بعض اجزاء الزمان كالامس ليست علة لبعض كاليوم فان العلة من حيث هي علة واجبة الحصول مع المعلول وهو ممتنع ههنا ولا يمكن ايضا ان تكون بالشرف او الرتبة وهو ظاهر فتعين ان تكون بالزمان لان اقسام التقدم كما [illegible] في خمسة اقسام فيلزم ان يكون للزمان زمان فينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيتسلسل [illegible] اجاب عنه الحكماء بانا نختار ان البعدية والقبلية ههنا زمانية لكن المتقدم والمتأخر اذا لم يكونا من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بان يكون القبل في زمان متقدم والبعد في زمان آخر واما اذا كانا جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون القبل في زمان والبعد في زمان آخر حتى يلزم ما قلتم فان التقدم والتأخر من العوارض الاولية للزمان فما به التقدم هو نفس جزء الزمان المتقدم وما به التأخر هو نفس جزئه المتأخر فاندفع الاشكال بحذافيره وآخر ما عليه الامام الرازي في شرح الاشارات بما حاصله ان اجزاء الزمان لما كانت متساوية الحقيقة متشابهة النوعية استحال ان يقتضي بعضها تقدما وبعضها تأخرا والجواب عنه على ما ذكره المصنف في المحاكمات ان هذا انما يكون لو كانت اجزاء الزمان موجودة في الخارج [illegible] بعضها علة للتقدم وبعضها للتأخر وليس كذلك فليس معنى قولنا التقدم والتأخر [illegible] ان لاجزاء الزمان بالذات ان اجزاء [illegible] موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل [illegible] اذا تصورنا حقيقة الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخرها بل في التصديق بان بعضها متقدم وبعضها متأخر [illegible] الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة والحاصل ان الموجود الغير القار لا شك في ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهذا شان الزمان فانه امر متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتصديق تقدم بعضها على بعض لا يتوقف على شئ آخر ومنه ما هو حكم العقل بتقدم بعض اجزائه على بعض موقوف على ملاحظة شئ آخر كالحركة والزمانيات **قوله** الذي ينبئ عن التجدد والحدوث فيه اشارة الى تقوية ارادة البعدية الزمانية كما هو راي المحشي بانه اذا اريد به الحصولي الحادث فيطابق المراد بالمعنى لان التجدد يخبر لغة عن معنى

الحدوث وههنا مقصود ومعين ارادة البعدية الذاتية لكون التقسيم ح مطلق الحصولي فان قلت على هذا التقدير يا معنى لقول السيد المحقق كان فان
المعنى المراد ح يكون مطابقا للمعنى اللغوي قلت كلا فان معناه اللغوي الحادث فقط وقد صرح السيد المحقق في المنهية بقوله لا يجوز تفسير المتجدد
بالحادث الخ وعلى تقدير ارادة البعدية الزمانية لا يكون المراد بالمتجدد الحادث حتى يلزم الفرار على ما صنعه الفرار بل الحصولي الحادث وهو غير متبادر
من المتجدد فلذلك صرح بكان لا يقال فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان المتجدد معناه اللغوي الحادث والمعنى يعتبر بينه وبين الحصولي كذلك
هو معنى مجازي له لانا نقول الجمع المنهي عنه ان يراد بلفظ المعنى في آن واحد كل واحد من معنييه الحقيقي والمجازي على حدة وههنا ليس كذلك فانا
نريد من لفظ المتجدد الحصولي الحادث معا وهو معنى مجازي له بلا ريب فليس ههنا الا استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولا بعد ايضا ان يستعمل
العام في الخاص من حيث انه مصداق للعام وهذا النحو من الاستعمال حقيقي **قوله** هو العلم الكلي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة
العلمية بان المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متحدة كما سيصرح به لا الاندراج الحضوري كما
ذهب بعض الناظرين وقال ما قال وانظر تحقيق المرام في تعليقة على حدة **قوله** مع موصوفه وحاصله اشار به الى انه ليس المراد بالموصوف
ههنا المعلوم بل العالم فان الموصوف بالمشتق انما هو ما قام به مبدأ الانكشاف وان هو الا العالم به ايضا وان يكون مجمعا
عليه فيهم فانه لا يقال للضارب الا من قام به الضرب ولم ينكره احد الا المحقق الدواني فظن ان صدق المشتق على الشيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق
وان كان المعرف يوهمه فان صدق الحداد على زيد وصدق المشمس على الماء ليس لاجل ان الحديد والشمس قائمان بزيد والماء فانه ظاهر البطلان
بل لان زيدا صانع الحديد والماء مسخن بالشمس وعليه بني ان الوجود عين ذات الواجب المحتة ووجود غيره انما هو بانتسابه اليه فمعنى زيد موجود انه منسوب
الى الوجود ومتعلق به لا ان الوجود قائم به فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة المحتة التي هي الوجود ومن غيرها المنتسب اليه واطال في بيان هذا
المطلب كما افاده صاحب الاسفار الاربعة ولا يخفى ضعف ما ذهب من خلل فان انكار قيام المبدأ بالشيء الموصوف بمشتقه كليا وان يكون مكابرة م
دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره من مثال حداد ومشمس فغير تام لان مبدأ الحداد والمشمس ليس هو الحديد والشمس فهو ليس مما نحن فيه فالقياس عليه
قياس مع الفارق على انه يجوز ان تكون هذه الاطلاقات مجازية او عامية فلا يثبت بها شيء فالحق هو ان اتصاف الشيء بالمشتق يستلزم
قيام مبدئه به فالموصوف بالعلم انما يكون من قام به العلم الا ما تعلق به فان العلم وان كان صفة اضافية لها تعلق بالعالم والمعلوم كليهما و
بناء عليه انكر بعض الجهلة علم الواجب بنفسه تعالى لزعم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه وستعرف ما يرد منه لكن نسبته الى العالم بالقيام والى المعلوم بالتعلق
فما قام به الصفة يكون موصوفا بها وما تعلق به لا يكون موصوفا بها الا ترى انه لا يقال للمقتول انه موصوف بالقتل وان وقع عليه القتل **قوله**
وحدوثا اشارة الى ان المعتبر في هذا المقام هو ان لا يجامع فرد من العلم مع العالم حدوثا سواء كان يجامع معه بقاء كعلمنا بالغير او لا
وان هو الا العلم الحصولي الحادث فانه وان اجتمع مع العالم بقاء لكنه لا يجتمع معه حدوثا **قوله** ثم يتحقق ويحدث بعد زمان ذلك الفرد من ههنا
يستنبط انه ليس المراد بالموصوف المعلوم فان المعلوم اما ان يراد به المعلوم بالذات او المعلوم بالعرض ولا يصدق على واحد منهما انه تحقق
اولا ثم يحدث بعد زمان ذلك الفرد الذي هو العلم اما الاول فلانه ليس بين العلم والمعلوم بالذات تقدم وتاخر زماني فانه ليس بينهما تغاير
الا اعتباريا فوجود العلم يستلزم وجود المعلوم في ضمنه لان الكليات انما تتحقق في ضمن الاشخاص سواء ذهنية كانت او خارجية واما الثاني فلانه
يستلزم ان لا يوجد العلم الحصولي الحادث بالشيء الا بعد تحققه في الخارج وبطلانه لا يخفى **قوله** وان هو الا العلم الحصولي الحادث لانه
ليس هذا العلم الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها قطعا سواء كانت قديمة او حادثة لوجود العقل الهيولاني التي يكون النفس فيها خالية عن

جميع العلوم الحصولية مستعد لها فاذا زالت تحصل العلوم الحصولية لها تدريجا فتدريجا **قوله** اذ القديم لبعده مجامع مع كل شئ مشكلوا العلم
المعقول فانه حصولي قديم مجامع مع كل شئ ولو ورد عليهم بانهم صرحوا بانفسهم ان علم العلة بالمعلول يكون حضوريا فان مدار العلم الحضوري
العينية او الانصافية او المعلولية ولذلك قالوا العلم الواجب بما سواه حضوري لا الحصولي على الاصح ولا شك ان العقول فواعل لايجاد الاشياء
فيكون علمها بها حضوريا بالاحالة لوجود علاقة العلية والمعلولية لا حصوليا فالاصح التمثيل فالاولى التمثيل بعلم الواجب بما سواه على مذهب البعض
والجواب عنه على ما اشار اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وغيره من المحققين هو ان العقول ليست فواعل حقيقة ليلزم كون علمها
بما سواها حضوريا وان كان يتوهم ذلك من ظواهر عباراتهم بل هي وسائط لصدور الافاعيل عن الحق سبحانه وتعالى فجميع الاشياء
تستند بالحقيقة الى الله تعالى فاذن لا يكون علم العقول بالاشياء حضوريا بل حصوليا وبهذا التحقيق يندفع كثير من الاشكالات الواردة
على الحكماء فاحفظه **قوله** والحضوري فاقد للسلب الكلي اي قوله لا يجامع كل فرد منه آه لانه وان كان يتحقق بعض افراده لعدم حصوله كعلم
الصورة العلمية لكن جميع افراده ليس كذلك كعلم النفس بنفسها وهذا صريح في ان العلم الحضوري عند الفاضل المحشي لم يخرج الا بالسلب الكلي
موافقا لما ذكره السيد المحقق بدون قيد الكلي كما توهم **قوله** ولا يصح ان يراد بها البعدية الذاتية عدم الصحة ليس الا في زعم المحشي ومن تبعه والا
فالتحقيق ان ارادة البعدية الذاتية هي المحمل الصحيح والاصح ارادة البعدية الزمانية كما ستقف عليه **قوله** وهي التي يتبع بها آه هذا التقدم
والتاخر يسمى ذاتيا كما سماه بذلك رئيس الصناعة في الاشارات وقد يخص اسم التقدم بالذات بالتقدم بالعلية الذي هو تقدم العلة التامة
على المعلول فالبعدية الذاتية المذكورة ههنا لا تكون الا اذا كان التقدم علة لوجود المتاخر تامة كانت او ناقصة ففي اجزاء الزمان فالتوجيه هذه
البعدية لانه ليس بينها علاقة العلية والمعلولية كما صرح به المصنف في حاشيته على المحاكمات بل هناك بعدية ذاتية واطلاق التقدم بالذات
في اجزاء الزمان ليس بهذا المعنى بل بمعنى ان تقدم بعض اجزائه على بعض ليس بواسطة شئ آخر بل بذاته فان نفس ذات
الامس تقتضي التقدم على اليوم كما مر تحقيقه فظهر ان النسبة بين البعدية الزمانية والبعدية الذاتية بالمعنى الذي ذكره المحشي عموم وخصوص
من وجه وان شئت زيادة التحقيق في هذا المقام فارجع الى تعليقاتي القديمة المسماة بهداية الورى الى لواء الهدى **قوله** كما صرح في الشفاء
فيه ثلثة احتمالات اولها ان يكون هذا القول متعلقا بتعريف البعدية ويكون المراد بالاشفاء اشارات الشيخ ابي علي بن سينا فانه قال في
النمط الخامس منها الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود
وان لم يمتنع ان يكونا بالزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا من آخر ووجود الآخر ليس عنه فهذا استحق هذا الوجود والآخر
حصل له الوجود ووصل اليه الوصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى
ذلك الا مارا على الآخر مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية
بالذات انتهى كلامه قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اعلم ان تاخر الشئ عن غيره يطلق على خمسة معان على ما حقق في الفلسفة
الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد و
هو التاخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشئ محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا اليه فالمحتاج هو المتاخر بالذات
عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار
الاول متاخر بالمعلولية كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع كالكثير بالقياس الى الواحد المشروط

واقتباس اي بالشرط والمتاخر بالعلوية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا والتاخر بالطبع يستلزم التقدم بالوجود من دون انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال المعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر بالعلية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها فالطبع بازاء ما ليس
اشتقاقه كذلك انتهى وثانيهما ان يكون المراد به اشارات المصنف كما يدل عليه التحقيق البعدية الذاتية ويكون تعلقه بالمنفي وثالثها ان يكون
المراد اشارات المصنف البعدية الزمانية فيكون تعلقه بالمنفي ويكون قوله وهذا المعنى اي معنى البعدية الذاتية الخ بيانا لتلك الاشارات وتحمل هذا الاحتمال
احسن من الاولين فدقق النظر وكن من الشاكرين **قوله** تبنى القسمة وهو الصحيح على ما لا قوام للعلم الخ النزاع فيما بين المحقق جلال الملة والدين
الدواني ومعاصره صدر الدين الشيرازي في ان العلم بحسب التقديم هل ينقسم الى التصور والتصديق فذهب المحقق الى انقسامه اليهما والذي
بعثه على ذلك دفع الاشكال الوارد على الحكماء في مقام الفرق بين الذهول والنسيان بانضمام بعض المقدمات المسلمة عندهم الى بعضها وتفصيل المقام
انه يرد على الحكماء ايراد قوي وهو انهم صرحوا بان نفس الامر عبارة عن العقل الفعال وهو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين الذهول
والنسيان فنقول انه جار في الاحكام الكاذبة ايضا فلو كان الصدق مطابقة الحكم لما ارتسم في العقل الذي هو نفس الامر لزم كونها صادقة
في نفس الامر وهو باطل وقد اجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجريد بانا لا نسلم ان نفس الامر هو العقل الفعال لم لا يجوز ان يكون جوهرا
مجردا آخر وقال المحقق في حواشيه القديمة معترضا عليه انت خبير بانه لا يرفع الاشكال منهم لانهم يصرحون بان خزانة المعقولات ههنا هو العقل
الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن
يجوز ان لا يكون تصديقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظه بل لا ان يكون مدركا الا ترى ان الخيال حافظ للصورة
وليس بمدرك لها عندهم وانما فيه تخزين المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب
الحفظ وذلك لان [illegible] العلم الاصول مجرد عنه قائم بذاته فيكون العقل عالما [illegible] لانا نقول انما يستلزم
كونه عالما من حيث التصور [illegible] التصديق ولا يحصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي بها التصديق وذلك يستلزم
التصور ولا يستلزم حصول التصديق بها انتهى كلامه وتعقبه الصدر المعاصر في حواشيه بانه لا اختلاف في ان الخزانة التي كلامنا فيها في هذا المقام
هي خزانة العلوم والعقل الفعال انما يكون خزانة للعلوم والتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو ارتسمت حصلت فيه هذه التصديقات
اذ لو لم تكن فيه التصديقات لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من مصدق واما قوله تلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث
الحفظ الخ فانما يكون صحيحا لو كان المحفوظ في خزانة المصدق به واما اذا كان خزانة للتصديق كما هو الدعوى فلا وجه له لما لا يخفى لامتناع حصول
التصديق بدون الاذعان فان نفس التصديق [illegible] الا اشتباه وعدم الفرق بين التصديق والمصدق به انتهى وقد تولى المحقق بنفسه لدفعه
في حواشيه الجديدة بانه لا اختلاف في انه لا معنى للخزانة الا خزانة العلوم بمعنى انه يحصل العلم بتلك المعلومات من غير تحصيل جديد وذلك لا يقتضي
علم الخزانة بها الا ترى ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما بها والحافظة خزانة لمدركات الوهم وليس مدركا لها فقوله الخزانة
التي كلامنا فيها هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد به انه لا بد ان تكون الخزانة مدركة فممنوع والسند ما مر بل هو خلاف ما تقرر عندهم من ان
المدرك غير الحافظ وان اراد ان هذه الخزانة بخصوصها اعني العقل الفعال اذا كان خزانة يجب ان يكون مدركة فهو في العلم التصديقي خاصة او
ليت شعري من اين علم ان العقل الفعال اذا كان خزانة للتصورات يجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونهما خزانتين

الوهم هو الحس المشترک لا یجب ان یکونا مدرکین لها انتهی وخلاصة المرام ان الصدر زعم ان الخزانة لا بد ان تکون عالمة بالعلم وهی الخزانة
ومنعه المحقق والحق فی هذا البحث مع المحقق کما ان الحق فی بحث اسم التفضیل الواقع فی خطبة التجرید مع الصدر فانصف ولا تکن من
المتعسفین ومن العجب من السید المحقق حیث تبع الصدر ورد مذهب المحقق فی حواشیه علی حاشیة التهذیب الجلالیة بعین ما ذکره الصدر و
المعلم ستیسر له الرجوع الی حواشی المحقق الجدیدة ومن الغرائب ایراده علیه بانه خلاف المشهور بین الجمهور کیف والمحقق قال فی خطبة
حاشیة التهذیب وفی حواشی شرح المطالع الحق احق بالاتباع فرتبته ارفع من ان یقلد قلادة التقلید والاتباع ومن العجب منه قوله فی تلک
الحواشی ما سنح لی هو ان الکواذب انما یدرکها العقل المشوب بالوهم لا العقل الصرف لما تقرر عندهم ان [illegible] انما یعرض للنفس بمجرده بمخالطة
الوهم ایاها والعقل الفعال انما هو خزانة لمدرکات العقل الصرف فلا یلزم ارتسام الکواذب فی العقل بل فی الحافظة التی هی خزانة
الوهمیات انتهی فانه لا یخفی علی المتفطن بطلان هذا السانح بوجوه اما اولا فلان الظاهر من سیاق کلامه ان هذا التحقیق منه لدفع الایراد الوارد
علی مذهب الحکماء وغیره علیه مثل ما اورده المحقق الدوانی علی شارح التجرید فانهم مصرحون بان العقل خزانة المعقولات کلها وعلیه یرد الایراد
الوارد وهذا التحقیق تحویل لمذهبهم فکیف یکون جوابا للایراد الوارد علیهم واما ثانیا فلانه یرد علیه الایراد الاول من الایرادات التی
اوردها علی المحقق وهو انه [illegible] خلاف الجمهور وهذا ما یفضی الی العجب فانه یورد علی المحقق بمخالفة الجمهور ثم یخالف بنفسه المشهور [illegible]
المثل السائر المشهور [illegible] ومن العجب منه انا قد راینا فی جمیع تصانیفه انه یورد شیئا علی بعضهم فی زعمه ثم یسلک مسلکه [illegible]
منه الا تری الی مبحث الحالة الادراکیة فانه قد شنع فی جمیع تصانیفه علی شارح التجرید تشنیعا بلیغا فی اثبات [illegible] العلم الی امر آخر [illegible]
الصورة العلمیة وحمله علی الجمع بین الحصول بالنفس والحصول بالاشباح [illegible] سوی الصورة [illegible] العلم [illegible]
علی مثله وقد ذکرنا ما له وما علیه فی رفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال وغیره واما ثالثا فلوروده الایراد الثانی منها من لزوم عدم
المطابقة بین الخزانة وما هی خزانة له فان الحافظة انما ترتسم فیها التصدیقات الکاذبة علی سبیل الاختزان [illegible] من غیر ان التصدیق بها
فی النفس انما ارتسمت من حیث التصدیق فلزم علیه ما الزم به علی المحقق واما رابعا فلوروده الایراد الثالث منها بان الاشکال انما هو فی
طریان الذهول والنسیان حتی التصدیق الکواذب من حیث هو تصدیق وظاهر ان الحافظة التی هی خزانة [illegible] واما خامسا [illegible]
بما فی النفس قد تکون [illegible] کیف ترتسم فی الحافظة فان الکلیات [illegible] ترتسم فی [illegible]
الکلیات اذا ادرکت بالوهم صارت کالمعانی الجزئیة المدرکة بالوهم فتکون خزانتها الحافظة [illegible] من حیث [illegible] واما [illegible]
فلان مداخلة الوهم فی ادراک الکلیات الکاذبة لیست بمعنی انها ترتسم فیه بل بمعنی انه یغلب علی النفس [illegible] فی ظلمات [illegible]
من المشارکة لا یوجب ان تکون خزانتها ما هو خزانة الوهم بل لا تکون خزانتها الا خزانة [illegible]
لما ارتسم فی الوهم من المعانی الجزئیة [illegible] الذئب وغیره [illegible] الکلیات کما صرح [illegible] المحقق [illegible]
السید المحقق تبعا للصدر [illegible] ان یلتفت الیه فاسمع علی الاصح هو العلم [illegible] قال [illegible] من کتاب القبسات
قال علامة [illegible] فی شرح التجرید فی مطابقة الاحکام الذهنیة لما فی نفس الامر [illegible]
الاستاذ [illegible] هذه الکلمة [illegible] عن معنی قولهم ان [illegible] الامر والمعقول
فی نفس الامر [illegible]

ثابت فی الذہن یطابق الصورۃ المنتقشۃ فی العقل الفعال فہو صادق والا فہو کاذب فاوردت علیہ ان الحکماء لم یجعلوا القوی الباطنۃ خزانۃ
للصور الکاذبۃ فی العقل الفعال ظلمات فیہ بتشبیع ثم کلام العلامۃ قلت الحبر الفاضل ان العقل خزانۃ المعقولات النفسیۃ کما ان الخیال
خزانۃ المحسوسات فبمقدار ما یتم استعداد النفس تاہبہا للاتصال یقبل الفیض عنہ علی الرشح او الاشراق وقد تنتقش فیہ صور المعقولات
وما دامت مستدیمۃ للانصراف عن عالم الحس مستدامۃ الاتصال یتمکن من استعراض الصور المعقولۃ واذا اعرضت عنہ الی العالم الجسدانی
او الی صورۃ اخری انمحت عنہ المتمثلات فیہا کان المرآۃ التی کانت یحاذی بہا جانب القدس قد اعرض عنہا الی جانب الحس
او الی لحاظ صورۃ اخری قدسیۃ غیر ما کان الالتفات الیہا فاذن ما بقیت علی ملکۃ الاتصال التی اکتسبتہا کان المنمحی عنہا مذ ہو الاعنہ
سہل الحصول بالمعاودۃ وہی ما دامت علی تلک الہیئۃ تکون قویۃ علی الاستعادۃ والاسترجاع من دون مؤن اقتناص جدید وحالۃ طارفۃ
بہیئۃ طریۃ واذا زالت عنہا الملکۃ المکتسبۃ وہیئتہا المستفادۃ وصار ذلک المذہول منسیا عنہ غیر مقتدر علی استرجاعہ الا بتجشم اکتساب
مستانف واتصال جدید ثم التحقیق ان اعتبار نفس الامر ہو اعتبار کون الشیٔ متحققا فی حد نفسہ لا بتعمل واحتمال من العقل سواء علیہ
کان متحققا بالاحتمال العقل فی لوح الذہن ام فی متن الخارج والصوادق مرتسمۃ فی العقل الفعال بما ہی متحققۃ فی حد انفسہا والکواذب
بسوء استعداد المتوہم استعداد النفس تحقق تطبعا تاما ہو خزانۃ التعلیقین بذینک الاعتبارین ولا محذور ثم ما قول البعض المتفلسفۃ من المقلدین
ان شان العقل فی اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصدیق جمیعا ومع الکواذب الحفظ فقط فلیس علی سنن التحصیل الیس
من المقرر فی مقرہ ان التصور والتصدیق انما ہو نوعان للعلم الانطباعی المتجدد فی الفطرۃ فاما العلم الحضوری کعلم النفس الساذجۃ بذاتہا
المتجردۃ والعلوم الانطباعیۃ الغیر المتجددۃ کعلوم العقول الفعالۃ التی ہی من لوازم ذواتہا الغیر المنسلخۃ عنہا بحسب الوجود العینی فی الفطرۃ
الاولی فغیر داخلۃ فی المقسم انتہی کلامہ وتم مرامہ اقول ہذا الکلام مع اطنابہ فاسد فان حاصل تحقیقہ علی ما ہو الظاہر من عبارتہ ہو ان
العقل الفعال خزانۃ للمعقولات صادقۃ کانت او کاذبۃ لکنہ خزانۃ للصوادق بنفسہ وما کان منہ بریا عن مبادی الشرور لم یکن
ان تختزن فیہ الکواذب بنفسہا فلیس ذلک الا بسوء استعداد النفس فلا محذور ولا یخفی انہ من الموہومات اذ لم یندفع بہذا التحقیق الجلیل
الایراد فان للسائل ان یقول اذا کان خزانۃ للکواذب وان کان بسوء استعداد النفس فلا بد ان یکون مصدقا بہا او لا فعلی الاول یلزم تصدیق
الکواذب وہو محال علی انہ یلزم ان لا یکون الکاذب کاذبا لانہ لما صدقہ العقل صار موجودا فی نفس الامر فوجدت المطابقۃ مع
نفس الامر المعتبرۃ فی الصدق وعلی الثانی لم یکن خزانۃ لہا فان الخزانۃ یجب ان تکون موافقۃ لما ہی خزانۃ لہ وقد کان النفس مصدقا
للکواذب فکیف یتصور اختزانہا فی العقل فان قال الکواذب انما ترتسم فی العقل علی سبیل الحفظ والتصور والخزانۃ انما تکون
خزانۃ للمعلوم لا للعلم قلنا ہذا بعینہ ما ذہب الیہ الجلال فالانکار علیہ مع الاقرار بہ عجیب واما ما ذکرہ فی الرد علیہ من ان التصور
والتصدیق انما ہما قسمان الخ فصادر عن سوء استعداد النفس ودعوی بلا دلیل ومجرد الاصطلاح لا یفید وتقررہ عند الجمہور لا ینفع
قولہ وہو خلاف مقتضی کلامہ بعید ہذا آہ الحاصل انہ لو اریدت البعدیۃ الذاتیۃ یکون المقسم مطلق الحصولی مع ان کلامہ بعید ہذا
من قولہ ویمکن ان یقال آہ یقتضی تخصیص المقسم بالحصولی الحادث فان حاصل ذلک القول راجع الی ان الذی ہو المقسم فی فواتح
کتب المنطق ینبغی ان یکون لہ دخل فی الاکتسابات التصوریۃ والتصدیقیۃ وما ہو الا العلم الحصولی الحادث فان العلم الحضوری
والحصولی القدیم سیان فی انہ لا دخل لہما فی باب الاکتساب علی ما ستعرفہ ولا یخفی علیک ما فیہ فان قولہ ویمکن ان یقال آہ مبنی

علی ابداع احتمال من عند نفسه وقوله کان المراد بالعلم المتجدد آه بیان لمذهب المصنف والیه اشار بقوله المراد کذا او رده الفاضل اللبکنی
وهو ایراد حسن وقرره بعض المحققین الطلاب فی شمس البزغة بانه مصادم لظاهر کلام السید الهروی فان الظاهر انه اشار ها ولا الی تغییر التصحیح بحیث
یتعین به مورد القسمة اعنی الحصولی الحادث ثم استدل علیه ثانیا بقوله ویمکن ان یقال آه وقول اللبکنی ان المراد بیان لمذهب المصنف
فمسلم وهو مؤید لمطلوبنا فانا لنساعدکم فی ان هذا القول بیان لمذهبه لکن مذهبه تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا بالحصولی انتهی
اقول کون الظاهر من کلام السید الزاهد ما ذکره غیر بین بل الامر بین ولو کان کذلک لکان الاولی له ان یعقب قوله المراد آه بقوله ویمکن ان
یقال الخ لیتصل الدلیل بالدعوی ودعوی البداهة التشبع فادعاء البداهة وهم والقول بان مذهبه تعیین المقسم بالحصولی الحادث لا ادری
من این علمه فانه لا یظهر صراحة فی شیء من تصانیفه ما هو المختار عنده فی هذا الباب بل بعض عباراته فی بعض تعلیقاته یقتضی ان المقسم هو
الحصولی مطلقا او لو لم نجد شیئا من الاشارة فی هذا الباب لکان الواجب علینا ان نحمل عبارته ههنا علی ما هو التحقیق الحقیق بالقبول
تکلیف وقد وجدنا الاشارة فی هذا الباب اشارة کالصراحة فوجب وجوبا قطعیا حمل کلام السید الزاهد علی البعدیة الذاتیة والحاصل ان
ارادة البعدیة الذاتیة احسن بل هی الصواب کما قال بعض الناظرین حمل الکلام علی البعدیة الزمانیة هو الصحیح لان تقییده فی ما یجیٔ
ثم لبعضهم حقق و منه [illegible] ان تقسیم التصور والتصدیق عند المحققین فی زعمه هو الحصولی الحادث وحاصل ذلک القول علی ما یظهر بالتعمق
انه لا یجوز تخصیص المقسم بالحادث فقط والا یلزم التخصیص مرتین مرة بالحادث ومرة بالحصولی بل یجب ان یخص المقسم بالحصولی الحادث
مرة واحدة کما فعله المصنف حتی لا یلزم التخصیص مرة بالحادث ومرة [illegible] لیس مقرونا بالصواب لان حاصل قوله ثم لبعضهم
خصص آه ولیس الا انه لا یصح ان یکون المقسم الحادث فقط کما [illegible] ظاهر کلام صاحب [illegible] المیزان لانه [illegible] التخصیص مرتین فیجب
ولیس یستفاد منه الا صریحا ولا اشارة انه یجب ان یخص المقسم بالحصولی الحادث مرة [illegible] حتی یکون ذلک الکلام نصا علی ما ذکره کما لا یخفی
علی مدقق النظر فان الغرض من ذلک الکلام لیس الا رد من خصص المقسم بالحادث ولیس فیه ذکر [illegible] المصنف اصلا بل اقول معناه ان
التخصیص بالحادث یستلزم التخصیص مرتین فلا یجوز ذلک بل یجب ان لا یزاد علی قید الحصولی [illegible] کما فعله المصنف یجعل المقسم مطلق الحصولی تستراح من
التخصیص فعلی هذا یکون هذا الکلام مؤیدا للبعدیة الذاتیة ومن ههنا ظهرت سخافة قول ذلک الناظر [illegible] العجب [illegible] تحمیل
قول الشارح ذلک دلیلا علی ارادة البعدیة الذاتیة ولم یخطر بالبال ان غرضه من ذلک القول لیس الا رد قول بعضهم لا اقتصاص [illegible]
قید المقسم بالحصولی او الحادث انتهی وخلاصة المرام فی هذا المقام ان السید المحقق بین اولا ان المراد من کلام المقسم العلم الذی یتحقق کل
فرد منه بعد تحقق موصوفه آه الحصولی المطلق ثم ابدع احتمالا آخر انه یمکن التخصیص بالحصولی الحادث بالدلیل الذی ذکره بقوله ویمکن ان
یقال الخ ثم رد قول من قال بتخصیص المقسم بالحادث فقط وهذا کله ظاهر لمن [illegible] فی السیاق والسیاق [illegible] استقم وانزل **قوله** وایضا
بابا آه الخ وجه آخر لعدم صحة ارادة البعدیة الذاتیة بان السید المحقق قال فی [illegible] حاشیة التهذیب [illegible] بعد نقل کلام المصنف
فهذا الکلام کما تراه یدل علی ان الانقسام الی التصور والتصدیق علة التخصیص [illegible] ان [illegible] ثبت عنده اختصاص
التصور والتصدیق بالعلم الحصولی الحادث کما قال فی حواشی شرح المجرد [illegible] المعقول [illegible]
الحفظ والتصدیق معا ومع الکواذب الحفظ فقط اختار ان [illegible] الی البداهة والنظریة [illegible] التخصیص انتهی فهذا الکلام کما تراه یدل
علی انه حمل کلام المصنف علی ان المقسم هو الحصولی الحادث فلو اریدت فی کلامه [illegible] عند التخالف بین کلامیه فلا بد ان

يراد البعدية الزمانية ليتطابق القولان وما قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى بعد تقرير الايراد بمثل ما ذكرنا فلا بد ان يراد بالبعدية
البعدية الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه فمردود عن القلم لانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يكون المقسم الحصول المطلق وهو خلاف
ما رامه واجيب عن هذا الوجه بوجهين الاول ان كلام السيد المحقق في تلك الحاشية مبني على المشهور فيما بين الجمهور من ان مورد القسمة هو
الحصول الحادث وكلامه ههنا مبني على التحقيق من ان المقسم هو مطلق الحصول ورد بان حواشيه المتعلقة بالحاشية الجلالية متاخرة عن هذه
الحاشية بزمان كثير فالاحتمال التحقيق ليس الا لما اندرج في تلك الحاشية واما في هذه الحاشية فهو في اول النظر وبادي الفكر فانعكس الامر
والثاني ان المتبادر من الحصول الحدوث عرفا فالسيد المحقق حمل كلام المص في تلك الحاشية على الحدوث يعني انه اراد بالحصول الواقع في
كلامه الحدوث وجعل علته تخصيص المقسم بالحصول الحادث الانقسام الى التصور والتصديق وحمل كلامه ههنا على المعنى اللغوي وهو مطلق
الوجود ولا مضايقة في ان يقع من عالم واحد في شرح كلام احد كلامان مختلفان باعتبارين مختلفين ورد بان كون الحدوث مفهوما
عرفا من الحصول ممنوع الا ترى الى قولهم كمالات الواجب حاصلة بالفعل [illegible] بشائبة محدوث [illegible] اقول مع قطع النظر عن حديث
التبادر للمكابر وعليه منع التبادر بانه لا شك في ان الحصول مستعمل في كلامهم في معنيين الحدوث والوجود وهذا الظاهر لمن تتبع ومنعه
يكاد ان يكون مكابرة لا يسع حمل السيد المحقق كلام [illegible] في تلك [illegible] الحاشية على المعنى الاول وههنا على المعنى الثاني فلا ايراد فتفكر

قوله بان الصفة آه هذه معارضة قوية من جانب القائلين بالبعدية الذاتية على الذاهبين الى البعدية الزمانية وتقريرها ان السيد
المحقق يدعي المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانا معرفتين [illegible] ان يجعل اذا اريدت البعدية الذاتية لانه صح ان يراد المراد
بالعلم المتعلق [illegible] الذي لا يكفي فيه مجرد الصورة فيساوي الصفة
الموصوف بخلاف ما اذا اريدت [illegible] المراد بالمتعلق [illegible] الحادث [illegible] الصفة شاملة للقديم ايضا فان
الذي لا يكفي فيه مجرد الصورة [illegible] بل يكون الصفة [illegible] بخلاف ما اختاره
السيد المحقق في منهيته فلا بد ان يراد البعدية الذاتية [illegible] الصفة والموصوف المعرفتين [illegible] الصدق ليست ضرورية
كما صرح به جمع من النحاة بل جمهورهم [illegible] فالمراد بالمساواة والعموم في التعريف
دون الصدق [illegible] قال [illegible] الا [illegible] في ان [illegible] ليس [illegible] الموصوف اخص
او مساو ان يكون [illegible] او مساويا [illegible] الا [illegible] في المعارف لا
في النكرات اما في المعارف [illegible] تقول [illegible] اما في النكرات [illegible] تقول رايت
شيئا ابيض [illegible] اخص [illegible] والاعلام [illegible] المبهمات [illegible]
الى [illegible] من [illegible]
الرحيم [illegible] هذا اجل
لفظة [illegible] في التعريف
ذي اللام [illegible] قولهم [illegible] سيبويه [illegible] ان المعرفة
لا توصف الا بالمعرفة [illegible] الى المنكر [illegible] بالالف واللام [illegible]

المبهم وذو الالف واللام يوصف بذى الالف واللام وبما اضيف اليه انتهى كلامه ملخصا وفى مفصل النحو للزمخشرى من حق الموصوف
ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها ولذلك امتنع وصف المعرف باللام بالمبهم وبالمضاف الى ما ليس معرفا باللام لكونهما اخص منه انتهى
فهذه العبارات وامثالها صريحة فى انه ليس المراد من مساواة صفات المعارف مع موصوفاتها صدقا كيف وهو مخالف للمعقول والمنقول
كما لا يخفى على من له مهارة فى الفروع والاصول فلا بأس لو عمت الصفة على تقدير البعدية الزمانية قلت هب ان دعوى المساواة
وان كانت باطلة فى نفسها لكن السيد المحقق يدعيها ويقول لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولى فيلزم تخصيص تعين
من غير ضرورة مع ان قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر فى موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح
واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى فلو حمل كلامه على البعدية الزمانية يلزم فرار عما هو
فراره **قوله** اذ المراد آه جواب عن المعارضة بانه ليس المراد من المساواة في المنهية المذكورة المساواة صدقا من الطرفين بمعنى
ان كل ما صدقت عليه الصفة صدق عليه الموصوف وبالعكس حتى يقال انه على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم
الحصولى الحادث يلزم ان تكون الصفة عامة فيلزم خلاف ما رامه بل المراد بالمساواة صدقا التى يدعيها المساواة من جانب الصفة
فقط وهى بهذا المعنى حاصلة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا لان الصفة تكون عامة من الموصوف عموما مطلقا والعام يصدق على
جميع ما يصدق عليه الخاص وان لم يوجد العكس بخلاف ما لو فسر المتجدد بالحادث فقط فانه تفوت ح هذه المساواة ايضا لان الصفة ح
تكون عامة من الموصوف عموما من وجه لاجتماعهما فى الحصولى الحادث كعلمنا بغير ذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف فى الحصولى القديم
وبالعكس فى الحضورى الحادث **قوله** على طريق عموم المجاز هو عبارة عن استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه فالمساواة
بلفظ تحقيقى ههنا مستعملة فى الصدق الكلى سواء كان من جانب الصفة والموصوف كليهما او من جانب الصفة فقط فاندفع ما اورد من ان المساواة
الصدق الكلى من الجانبين لكونه من باب المفاعلة فكيف تراد منه المساواة من الجانب الواحد **قوله** كذا افاد الاستاذ مد الله ظله
لا يذهب عليك ما فى هذا المفاد من السخافة فان ارادة هذا المعنى من عبارة السيد المحقق مما يستنكف عنه العقل السليم ويستنكره
الطبع المستقيم والحق ان ما ادعاه السيد المحقق من المساواة الكلية صدقا وما وجه به المحشى كلاهما سخيفان لا اثر لهما فى كلام النحويين ع
ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **قوله** ولا يبعد كل البعد آه هذا دفع آخر للمعارضة المذكورة من عند نفسه وتقريره ان معنى قول المصنف
الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور الذى يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفى وهذا لا يصدق الا على الحصولى الحادث لان الحصولى القديم لا يصدق
عليه انه يوجد فيه الحضور لكن لا يكفى فان الحضور عند الحاسة لا اثر له فى الحصولى القديم لمباداة العقول الفعالة والواجب تعالى عن شوائب الجسم
والحضور عند المدرك لا شبهة فى كفايته فلم يوجد هناك حضور لا يكفى فلم يدخل العلم الحصولى القديم فى الصفة بل اختصت كالموصوف بالحصولى
الحادث فلا تفوت المساواة على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا بل لو اريدت البعدية الذاتية على هذا التقدير تفوت المساواة لانه
يكون المراد بالموصوف العلم الحصولى مطلقا على تقدير البعدية الذاتية والصفة مختصة بالحصولى الحادث بالمعنى الذى ذكرنا وانت تعلم
ان هذا الدفع بعيد كل البعد اما اولا فلان المتبادر من قول المصنف الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور عدم كفاية الحضور بحسب سواء وجد او
لم يوجد لا ان يوجد فيه الحضور ولا يكفى وحمل الكلام خصوصا فى هذا المقام على المتبادر اولى واما ثانيا فلانه قد لا يمكن الحضور عند الحاسة فى
الحصولى الحادث ايضا كادراك الكليات والجزئيات المجردة وحضورها عند المدرك كاف بلا ريب فلم يوجد فيها حضور لا يكفى وح فيكون

قوله الذي لا يكفي آه مختصا ببعض اصناف الحصولي الحادث وهو علم الجزئيات المادية ويخرج علم الكليات والجزئيات المجردة عنه كما يخرج الحصولي القديم فيلزم كون المقسم مختصا من المقسوم فان قلت المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنظر الى العالم وان لا يكون العالم مانعا عنه وان كانت خصوصية المعلوم كالكلية والتجرد مانعة عنه وهذا الامكان ليس الا في الحصولي الحادث فان الكليات والجزئيات المجردة وان تمتنع حضورها عند الحواس لكنه لا مانع فيها الا في العالم بخلاف العقول فان المانع هناك من ذواتها لفقدان الحواس فيها قلت ارادة هذا المعنى تكلف على تكلف فان الظاهر ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة امكانه بالنسبة الى العالم والمعلوم كليهما على ان نمنع امكان توجيه النفس الحواس الى الكليات والجزئيات المجردة كما يمتنع هذه عن الحضور عند الحاسة كذلك تمتنع العالم ايضا عن توجيه الحواس اليها فالتخصيص تحكم بحت لا يقال لا نسلم انه لا يمكن للحاسة ان تتعلق بالكليات والجزئيات المجردة فلم لا يجوز ان يكون الحضور منها الا منها لانا نقول هذا منع على منع ظاهر البطلان في بحث الحواس المخمسة من الطبيعيات فنفيه عن دفعه انما كان فالمراد ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحضور كمن لا يكفي ان يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو صادق على مطلق الحصولي بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصولي ايضا وان كان المراد به ان يمكن في جميع افراده الحضور ولكن لا يكفي فهو غير صادق على الحصولي الحادث كما مر تفصيله ودفعه بعض الناظرين بانا نختار الشق الاول ونقول ما يمكن في بعض افراده الحضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحصولي الحادث واما مطلق الحصولي او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك الا باعتبار تحققه في ضمن الحصولي الحادث فلا يلزم كون المقسم اعم انتهى اقول هذا سخيف جدا فان صدقه على الحصولي الحادث بالذات ايضا غير صحيح اذ لا يصدق عليه الا باعتبار تحققه في ضمن صنف منه وهو علم الجزئيات المادية فالحصولي الحادث والحصولي المطلق والعلم المطلق كلها سواسية في انها لا تتصف بامكان الحضور عند الحاسة الا بواسطة الاتحقق ... على انه يكفي اثبات النفوس الفلكية للافلاك ايضا حصولية قديمة عند بعض المشائين وهناك يوجد الحضور عند نفوسها المنطبعة ... فيما ... ولكنه لا يكفي ... لكونها قوى جسمانية غير مدركة وانما المدرك هو النفوس الكلية المجردة فقد صدق في العلم الحصولي القديم ... وجود الحضور وعدم كفايته ثم اثبت انحصار العلم الحصولي القديم في علوم العقول لانحصار الامكان المذكور في الحصولي الحادث وهو ... هذا المنع قوله ذكرنا ان آه وقال في الحاشية عطف على قوله ولا يكفي المعاينة آه انتهت وتقريره ان دليل المصنف ... على تخصيص المقسم بالحصولي مطلقا لعدم ذكر الحدوث فيه ... وتكون المراد تخصيص المقسم بالحصولي الحادث لم ينطبق الدليل على الدعوى ...

المتبادر من الحصولي الحادث فلا يتم التقريب ايضا الا ان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فقط وثانيهما ما اورده بحر العلوم قدس سره
مرقده من انا لا نسلم كون التصور بهذا النحو من الحصول واستدعاء التصديق بهذا النحو من الحصول بل انما يستدعي التصور مطلق الكون حكاية ولا بد
للحكاية من صور تصلح للمطابقة وعدمها واما القدم والحدوث فمن لوازم الهويات لا دخل لها في تقويم الماهيات فكون العلم تصورا و
تصديقا غير منوط على الحدوث وانت تعلم ما في هذين الوجهين اما في الاول فهو ان المراد من الحصول الحدوث العهدي وهو الموجود في ضمن
الحصول فالمعنى الا ان التصور هو حدوث الصورة الموجودة في ضمن الحصول والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا وما هو الا العلم الحصولي
الحادث فتم التقريب بلا ريب واما في الثاني فهو ان الكلام على تقدير ارادة البعدية الزمانية مبني على ما هو المشهور من ان التصور والتصديق
مختصان بالحصولي الحادث فلا يتمشى هذا الكلام هناك فهذان الوجهان غير واردين عليه نعم يرد عليه ان كون المتبادر من الحصول الحدوث ممنوع
واقول قد ذكرنا سابقا انه لا شك في انه يستعمل الحصول في كلامهم في كلا المعنيين فنقول لو اراد البعدية الزمانية لوجه ظهرت لنا حمل الحصول
الواقع في كلامه على الحدوث الموجود في ضمن الحصول ولا مضايقة فيه وهذا التقرير احسن من تقرير التبادر ومنها ان المصنف لعله كان يرى
مذهب الشيخ شهاب الدين المقتول في كون علوم المبادي حضورية وينكر علوم الافلاك القديمة فينحصر عنده العلم القديم في الحضوري ولذلك
قال وما هو الا العلم الحصولي اذ لا اثر للحصولي القديم عنده ولا يخفى عليك ما في هذا الجواب ايضا فان كلام المصنف في مواضع شتى من المحاكمات
وشرح المطالع حاكم بان علوم العقول القديمة وعلوم الافلاك القديمة على طريق الحصول ومنها ما ذكره الفاضل المحشي ههنا بقوله لانا نقول آه و
حاصله انهم مع اتفاقهم على ان التصور والتصديق قسمان للحصولي الحادث عرفوا التصور بحصول صورة الشيء في العقل [illegible] وذلك [illegible] اراد
بالعقل في تعريفه الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير [illegible] يختص التصور بالحصولي الحادث قطعا والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فتم
التقريب بلا كلفة **قوله** لان التصور آه هذا دليل لقوله لم يصح الانحصار وحاصله انه لو عمم المقسم من الحصولي الحادث [illegible]
لم يصح انحصار المقسم في التصور والتصديق لان التصور لا يوجد في الحضوري لعدم الحصول ولا في الحصولي القديم لعدم صدق حصول الصورة في
العقل هناك بناء على انه على تقدير تعميم المقسم لم يصح انحصاره فيهما هذا من [illegible] الناظرين [illegible] على تقدير تعميم المقسم [illegible]
انما هو انحصاره في التصور والتصديق وحاصل ان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق [illegible] وهذا لا يشمل الحادث
والقديم نعم لو كان المقصود انحصاره في البديهي والنظري لم يصح التنبيه على ما قدير كون القسم مطلق [illegible]
قررنا آنفا فان المحشي قد بين في [illegible] ان المراد بالعقل في تعريف التصور هو النفس فيختص التصور [illegible] الحادث [illegible]
التصور والتصديق الحادث والقديم على هذا التقدير فات المقصود **قوله** [illegible]
[illegible] فان العلم [illegible] لكيفية الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل [illegible] الصورة [illegible]
بالجزئيات المادية فان [illegible] الصحيح [illegible] المحشي [illegible] المراد بالعقل
هو النفس [illegible] **قوله** والتصديق لا بد له من [illegible]
توقف التصديق على التصور الذي هو [illegible] النفس [illegible]
[illegible] والنظرة [illegible] **قوله** [illegible]
غير صحيح [illegible] العقل [illegible] الكليات [illegible] النظري

هو النفس لتحسين عند الخصم القائل بكون علوم المبادى ايضا تصورية وتصديقية وقال بعض الناظرين ما ذكره المحشي ههنا مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالتعقل ههنا الذهن بمقابلة الخارج وهو يعم الشاعر كلها انتهى اقول السيد المحقق هناك لم يجزم بكون المراد بالتعقل الذهن بل استبعده وصدره بعنوان لا يبعد الدال على البعد والفاضل المحشي ههنا يدعى التبادر فلا منافاة بينهما فان السيد المحقق لا ينكر التبادر والفاضل المحشي لا ينكر امكان ارادة الذهن على سبيل البعد فانصف **قوله** كيف والجمهور اجمعوا آه قد عرفت امثال اعتداد بما عليه الجمهور بعد ما طلع نير التدقيق من افق المتنور وقال بعض الناظرين انعقاد هذا الاجماع انما هو في زعم المحشي الشارح والا فالمحققون كلهم اجمعوا على ان مقسم التصور والتصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم انتهى اقول لا ريب في ان اجماع الجمهور على تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واجماع المحققين على تخصيصه بمطلق الحصولي ولا منافاة بين هذين الاجماعين فاجماع المحققين على امر واجماع الجمهور على امر آخر والسيد المحقق والفاضل المحشي انما يدعيان اجماع الجمهور لا اجماع المحققين الذين هم قليلون بالنسبة اليهم **قوله** ولذا شنع المحشي آه حيث قال بعد نقل كلام الدواني ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه على خلاف ما عليه الجمهور من اختصاص التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث ولزوم عدم المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له لا يتم لان الاشكال انما هو في طريان الذهول والنسيان على التصديق الكواذب من حيث هو تصديق انتهى وقد عرفت ما عليه فتذكر وقال بعض الناظرين حاصل تشنيع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا انتهى وعلى هذا المعنى يحمل التشنيع كما لا يخفى على من لاحظ العبارة التي نقلناها ولا يدري من اين اخذ هنا ثم قال هذا البعض ثم تعلم ان هذا التشنيع من قبيل المواخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا انتهى وهذا من قبيل بناء الفاسد على الفاسد **قوله** فلو لم يعتبر آه قد يعارض بانهم لا يذكرون في التعريف الحصول القديم مفهوما آخر فلو لم يعم الحقل في هذا التعريف لكان بحثهم ناقصا وهو بعيد عنهم **قوله** حيث لم يوجد آه اقول فيه اما اولا فهو ان المصنف كما لم يوجد في كلامه ما يومي الى مخالفة الجمهور كذلك لم يوجد في كلامه ما يومي الى الموافقة فمنه تساوي الطرفين لا بد من مرجح يرجح احدهما وموافقته لتحقيق المحقق بالقبول ترجح حمل كلامه على البعدية الذاتية لئلا تلزم متابعة الجمهور في القول الباطل ومخالفة اهل التحقيق بلا ضرورة واما ثانيا فلان عبارة شرح المطالع تومي الى الموافقة مع اهل التحقيق وهذا القدر يكفي وما قال بعض الناظرين معترضا على المحشي في هذا الادعاء عجيب لعله لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف انتهى ففيه انه لا يخلو اما ان يكون هذا الناظر قد اطلع على ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين في شيء من تصانيفه او لا وعلى الثاني فالايراد بهذا النمط خارج عن شان المحصلين وعلى الاول يلزم عليه لنسبة توجيه الكلام بما لا يرضى قائله الى السيد المحقق فانه قد حقق قبيل هذا القول ان المحمل الصحيح لكلام الشارح هو البعدية الزمانية ولما وجد ما يومي الى موافقة المصنف مع المحققين ... تصحيح حمل كلام السيد المحقق على ما لا يرضى عنه المصنف فانظر بنظر الانصاف **قوله** وانما اكتفى في نفي الدين آه دفع لما يقال لو كان ... [illegible] تقسيم ... [illegible] الحادث بارادة النفس من التعقل يخرج الحصولي القديم ايضا كما اخرج الحضوري ولا يخفى ... [illegible] الدفع ضعيف جدا فان المفهوم ... الحصولي القديم متغايران نوعا فكيف توجد المقايسة بينهما في الاحكام على ان فيه ... [illegible] مستقو ... [illegible] ... الحصولي القديم في ذكر المتفق عليه وترك المتنازع فيه احالة على الفطرة الوقادة بعيد عن الفطنة ... **قوله** ... [illegible] ... وهذا سوال ... تقريره السوال انه لو كان مراد السيد المحقق البعدية الزمانية وكان المقسم

الحصولی الحادث کما حققه المحشی کان الواجب علیه ان یقول وما ہو الا العلم الحصولی الحادث لیفید انحصار المقسم فی العلم الحصولی الحادث
مع انہ جعل الانحصار فی الاعم من المقسم حیث قال وما ہو الا العلم الحصولی فہذا یقوی ما بعدیۃ الذاتیۃ لیکون المقسم مطلق الحصولی وحاصل
الجواب ان المطلوب ہہنا وان کان انحصار المقسم فی الاخص الذی ہو الحصولی الحادث علی تقدیر ارادۃ البعدیۃ الزمانیۃ لکن انحصار الشئی
فی الاعم لا ینافی انحصارہ فی الاخص فان الخاص لا یوجد بدون العام فیصح الانحصار فی الاعم ویندفع الایراد ولا یخفی علیک ما فیہ فان انحصار
الشئی فی الاعم وان کان غیر مناف لانحصارہ فی الاخص الا انہ لا یستلزمہ ایضا وہذا المقام مقام تعیین المقسم وتمییزہ ولم یحصل وللبعض الناظرین
ہہنا کلمات مبنیا علی فہم ان غرض المحشی ہہنا ان انحصارہ فی الاخص لا ینافی انحصارہ فی الاعم وہو عکس صریح لغرضہ فلا تلتفت الیہ
وسنطلعک علی تحقیق الحق فی ہذا البحث فی تعلیقۃ علی حدۃ **قولہ** والفائدۃ آہ جواب دخل مقدر تقریر الدخل انہ علی تقدیر کون المقصود ان
المقسم ہو الحصولی الحادث کان الظاہر ان یقول وما ہو الا العلم الحصولی الحادث فای فائدۃ فی ترک ما ہو المقصود وجعل الانحصار فی الاعم
وتحریر الدفع ان الذی بعثہ علیہ ہو موافقۃ کلام المصنف فان نظم المتن بظاہرہ یدل علی ان المقسم ہو الحصولی والمقصود ہو الحصولی الحادث
فاراد السید المحقق موافقۃ نظمہ بنظمہ ولا یخفی علیک ما فیہ فان المراد المحقق یکتفی بالمقصود فی قوۃ الخطاء عند المصنفین **قولہ** فان العلم المتعلق آہ
دفع لایراد یرد ہہنا وہو ان العلم المتجدد بالمعنی المذکور یصدق علی علم الصورۃ العلمیۃ فانہ علم تحقق کل فرد منہ بعد تحقق موصوفہا لان علم الصورۃ
عینہا وہی لا توجد الا بعد وجود العالم فیلزم ان یدخل علمہا فی المقسم مع انہ حضوری بالاتفاق لما تقرر ان علم النفس بذاتہا وصفاتہا حضوری
وحاصل الدفع انہ ان اراد الناقض بصورۃ النقض علم مصداق الصورۃ فہو لیس بکلی لہ افراد بل ہو جزئیات متعددۃ کعلم صورۃ زید وعلم
صورۃ عمرو وغیرہا وقد علمت ان المراد من قولہ تحقق کل فرد منہ بعد تحقق الموصوف لیس الا العلم الکلی کما یفصح عنہ قولہ کل فرد فلا نقض بہ
وان اراد علم مفہوم الصورۃ فہو علم حصولی داخل فی المقسم لا یرد النقض بہ ایضا فان العلم الحضوری لا یکون الا بان یکون حاضرا عند المدرک الا
یحتاج فی تحصیلہ عندہ الی واسطۃ وظاہر ان الحاضر عند النفس انما ہو الصورۃ الجزئیۃ فیکون علمہا حضوریا لا مفہومہا فانہ کلی ولا حضور للکلیات
عند المدرک الا بواسطۃ فیکون علم النفس بہا حصولیا ولا یخفی علیک ما فی ہذا الجواب من الوہن فان العلم الحصولی ایضا لیس بکلی بل ہو جزئیات
متعددۃ کصورۃ زید وصورۃ عمرو الی غیر ذلک والقول بان الصور العلمیۃ وان کانت جزئیات لکن القدر المشترک بینہا کلی مشترک فانہ یوجد
القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ ایضا فیرد النقض بہ لا محالۃ والفرق بانہ وان وجد القدر المشترک بینہا لکنہ عرضی لہا لکونہا انواعا
متخالفۃ غیر صحیح لان العلم الحصولی والحضوری متحدان ذاتا واعتبارا فان کان القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ عرضیا یکون القدر
المشترک بین العلوم الحصولیۃ ایضا کذلک وقال بعضہم قد ثبت فی محلہ ان لا حضور للکلیات انما الحضور لاشخاصہا فالقدر المشترک بین العلوم
المتعلقۃ بالصورۃ العلمیۃ وان کان کلیا لکنہ لیس علما حضوریا بل حصولی ورد بعض الناظرین بانہ ان ارید بعدم کون القدر المشترک
بین العلوم المتعلقۃ بالصورۃ العلمیۃ علما حضوریا انہ لیس منشأ للانکشاف فمسلم لکن القدر المشترک بین ہذہ العلوم لیس علما حصولیا
ایضا بہذا المعنی اذ الکلی بما ہو کلی لیس بقائم فی الذہن بل العلم الحصولی بمعنی منشأ الانکشاف لیس الا الصورۃ الشخصیۃ وان ارید بہ
ان العلوم الخاصۃ المتعلقۃ بالصور العلمیۃ لیست افرادا لہذا المفہوم الصادق ہو علیہا صدقا عرضیا والا لکان من خصائص افراد المفہوم الکلی
المشترک فلا یخفی بطلانہ والحاصل ان القدر المشترک بین ہذہ العلوم کما انہ لیس علما حضوریا بمعنی انہ منشأ الانکشاف کذلک لیس علما حصولیا
ایضا وکما یصح اطلاق العلم الحصولی علی القدر المشترک بین العلوم الحصولیۃ باعتبار انہ زائد القائم بالنفس بنفسہ حصولیۃ کذلک یصح

اطلاق العلم الحضوري على القدر المشترك بين العلوم الحضورية ايضا بهذا الاعتبار انتهى اقول علم كل واحد واحد من المعلومات الحصولية
الجزئي خاص والقدر المشترك بين علومها عبارة عن علم القدر المشترك بين هذه المعلومات وهو لا يكون الا مفهوما كليا كمفهوم ما لا يكفي
نفسه مجرد الحضور ونحو ذلك فعلمه ايضا يكون كليا بمعنى انه يصدق على كل واحد واحد من العلوم الخاصة فان علم الكلي يكون كليا بالنسبة الى العلم
الجزئي وان كان هو ايضا جزئيا شخصيا في الذهن مثلا علم الانسان بانه حيوان ناطق وان كان صورة شخصية في نفسها لكنها تصدق على
صور تلك زيد وعمرو وبكر وغيرها ومن ثم تسمعهم يقولون علم الكلي علم اجمالي بالجزئيات وكذلك علم كل واحد واحد من الصور العلمية الخاصة
حضوري والقدر المشترك بينها عبارة عن علم القدر المشترك بين تلك الصور الخاصة كمفهوم الصورة ونحوه واذا تمهد لك هذا فنقول القدر
المشترك بين العلوم الحصولية الخاصة الذي هو علم القدر المشترك بين المعلومات الحصولية علم حصولي لا محالة ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد
منه بعد تحقق موصوفه اي فرد فرد من افراد العلوم الحصولية الخاصة وكذلك القدر المشترك بين العلوم الحضورية الذي هو عبارة عن علم
القدر المشترك بين المعلومات الحضورية ايضا حصولي لكونه [illegible] كالكلي ويصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه فلا يتحقق مادة
النقض اصلا فان القدر المشترك بين العلوم الحضورية لو حصل داخل في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه واما كل واحد واحد من
الصورة فهو شخصي خارج بقيد الكلي وهذا هو غرض المجيب صاحب السلم وعليه ما اورده المورد اصلا والذي اوقعه فيه ظنه ان علم القدر المشترك
ايضا جزئي حقيقي حيث شاء انه غير كعلم الجزئي الحقيقي والجنبي تر ذلك القدر المشترك بين هذه العلوم ليس علما حصوليا بهذا المعنى الخ فانه لو اراد
ان بين القدر المشترك علما حصوليا الى قدر المشترك بين العلوم الا الا بعد للقدر المشترك من مصدق [illegible] وه ولعله ظن ان القدر المشترك
بين افراد العلم [illegible] المشتركة بين المعلومات الحصولية وليس كذلك بل هو علم تلك الماهية وهو وان كان صورة
شخصية لكنها [illegible] فتعرف ذلك ولا يخفى على من له ادنى فكر والعجب منه قوله وكما يصح اطلاق العلم الحصولي على القدر المشترك
[illegible] المشترك بين العلوم الحصولية المشترك بين الحضورية لما عرفت فليف [illegible] والملازمة عليه بواسطة الفرق
[illegible] قوله وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي قال في
الحاشية [illegible] فالان الفرد بالفرد [illegible] في قوله [illegible] فرد منه بعد تحقق [illegible] هو الفرد النوعي فلا
الصدق الاجمالي [illegible] كالتصور والتصديق [illegible] بعد تحقق [illegible] الكلي علم الصورة العلمية الذي هو علم حضوري
لانه ليس [illegible] شخصي [illegible] هذا الجواب [illegible] كما [illegible] المتبادر من [illegible] شخصية [illegible] النوعي [illegible]
[illegible] ليست شخصية [illegible] هو علم [illegible] ان الكلام صحيح على تقدير ارادة الفرد النوعي [illegible] ليس
فرد كلي مطلقا [illegible] ايضا علم الصورة الانسانية وعلم الصورة [illegible] غير [illegible] ليس لفرد كلي يكون نوعا حقيقيا
له [illegible] الافراد [illegible] لكن ليس للعلم الحصولي [illegible] وكذلك ان العلم مطلقا [illegible] لافراده لانه محمول على
مقولات متباينة [illegible] اطلاق الحصولي ايضا [illegible] كذلك [illegible] ان الكلام ههنا مبني على مذهب القوم وهو ان يكون العلم الحصولي
جنسا وان التصور والتصديق نوعين متباينين منه [illegible] يتخالف اللوازم [illegible] بعضهم فيه الضرورة واحال بعضهم الى الوجدان
السليم ولم [illegible] في العلم الحضوري [illegible] ان العلم الحضوري [illegible] مع الحصولي [illegible] الحصولي افراد نوعية تكون لعلمها ايضا بالطريق
الاولى [illegible] ان العلم الحضوري هو علم الصورة الشخصية وليس لها افراد نوعية وانما هي مطلق الصورة وعلمها ليس حضوريا حتى ينتهض ما اورده

حواشی صفحه متعلقه ۶۰

الفاضل الخيرابادي من انه على تقدير ارادة الفرد النوعي من الفرد يلغو قيد كل فرد اذ ليس لعلم الصورة فرد نوعي وفيه ان المتبادر من هذا التقرير ان قيد كل فرد لاخراج علم الصورة العلمية وليس كذلك بل هو لاخراج الحضوري كما عرفت ومنها انه لو كان للعلم الحصولي افراد نوعية لكان التصور والتصديق ايضا افرادا نوعية لصدق المقسم على الاقسام والثاني باطل لما تقدم فتأمل وفيه ان هذه الصفة يجوز ان تكون من مختصات المقسم فلا يلزم صدقها على الاقسام ومنها ما ذكره الفاضل المحشي في ما سياتي وحاصله ان هذا الجواب يبتني على ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس بكلي له افراد وليس كذلك لما مر ان النقض لا يرد الا بعلم الصورة الخاصة وهو ليس بكلي وفيه ان الجواب مبني على سبيل التنزل فكانه قال علم الصورة العلمية ليس بكلي ولو سلم فالمراد بالفرد الفرد النوعي ولا فرد له كذلك لان تمام افراده شخصية

قوله او ان المراد بالبعدية المذكورة الخ جواب ثان عن اصل الايراد وتقريره ان المراد بالبعدية المذكورة في قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه انما هي البعدية الذاتية اي ما يكون مقتضى طبيعة نفس ذلك البعد وهذا انما يتحقق في الصورة العلمية التي هي علم حصولي فانها بنفس طبيعتها تقتضي التاخر عن العالم بخلاف علم الصورة العلمية فانه انما توجد فيه البعدية بالنظر الى اتحاده مع الصورة التي هي علم حصولي لا بالنظر الى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان كل فرد منه متحققا بعد تحقق موصوفه فلا تصدق هذه البعدية عليه ولا يذهب عليك ما في هذا الجواب من المخفية قول السيد المحقق كل فرد وقوله والعلم الحضوري الخ فان الحضوري على هذا التقدير يخرج من لفظة بعد لفقدان البعدية المذكورة فيه فلا حاجة الى اخراجه بقوله كل فرد ولا الى قوله والعلم الحضوري وان كان لبعض افراده كعلم الصورة العلمية الخ واما ما اورده الفاضل المحشي على هذا الجواب فمدفوع كما ستقف عليه قوله اما الاول فلانه مبناه الخ هذا ممنوع كما عرفته قوله فكما لا مداخلة الخ فهم بعض الناظرين تبعا لجماعة من المحشين ان الفاضل المحشي يدعي انه لا مداخلة لوصف الحصولي في اقتضاء الصورة البعدية وحاصله ان طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري واحدة فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية المعلوم عن العلم في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة له في البعدية في علمها الحضوري لاتحادهما فاورد على المحشي بالحنفية انه ان كان وجه عدم مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة انه لو اقتضى هذا الوصف البعدية في الصورة لاقتضى وصف الحضورية ايضا البعدية في علم الصورة بناء على ان الحاضر والحاصل شيء واحد بالذات وبالاعتبار مع ان وصف الحضورية لا دخل له في هذا الاقتضاء والا لكان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه ففيه ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا لعلمها اعتباران كونها مبدأ الانكشاف نفسها وكونها مبدأ الانكشاف غيرها كانت الصورة بالاعتبار الاول حضوريا وبالاعتبار الثاني حصوليا فلا يلزم من مداخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة مداخلة وصف الحضورية في اقتضائها وان كان غرضه ان الصورة العلمية من جهة كونها علما حصوليا غير متاخرة ولا دخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية اصلا كما ينطق به ظاهر كلامه فلا تخفى سخافته اما اولا فلانه صرح المحشي في فواتح الحواشي ان وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه ممتنع وهو صريح في مدخلية وصف الحصول واما ثانيا فلان العلم لا ريب في انه عرض والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجا الى المحل المطلق وبحسب الخصوصية محتاجا الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي الا بعد وجود الموصوف فلوصف الحصولية مدخل في هذا التاخر واما ثالثا فلان الصورة متاخرة عن الموصوف بنفس ذاتها باعتراف المحشي ايضا وانما تاخرت عنه بنفس ذاتها لكونها حصوليا هذا تلخيص ما اورده بعبارات طويلة بعد حذف الزوائد واقول مع قطع النظر عما في هذا الكلام من وجوه الخلل ان هذا كله مبني على زعم ان الفاضل المحشي يدعي عدم مداخلة وصف الحصولي في اقتضاء البعدية ويعترف بهذا الا انه وقع بسبب الغفلة عن سياق الكلام فلا تلتفت اليه والصواب ان يقال انه لا يدعي عدم مدخلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية حتى ي

المولوي فضل الله

عليها اورد بل هو يعترض على المجيب حسب زعمه فحاصل كلامه على سبيل البسط ايراد على المجيب القائل بان بعدية الصورة ذاتية وبعدية
علمها ليست كذلك هو انه لا يخلو اما ان تكون لوصف الحصولية مداخلة في اقتضاء بعدية الصورة عن الموصوف عند المجيب او لا تكون
فان كان الاول يلزم ان لا تكون بعدية الصورة ايضا ذاتية بل بواسطة كونها حصوليا وهو خلاف ما زعمه المجيب وان كان الثاني كما هو الظاهر من
تقرير الجواب فنقول كما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء بعدية الصورة عن العالم عندك كذلك لا مداخلة له في علم الصورة العلمية
الذي هو عينها لاتحاد طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فتكون البعدية في الصورة وعلمها كليهما بلا واسطة فلا يصح ما ادعاه المجيب من ان
الصورة علمها بواسطة كونها حصوليا والبعدية في الصورة بالذات وعلى هذا التقرير لا يرد على الفاضل المحشي شيء مما ذكره هذا الناظر لان المحشي
لا يقول بعدم المداخلة بل اورد على المجيب تشقيقا لكن لما كان الظاهر من كلام المجيب هو الشق الثاني ذكره دون الاول فاحفظه والتكملة في
سلك الدرر المنثورة في هذه التعليقات وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل والهبات **قوله** فليتامل قد ذكرنا ما في دفع الجواب
الاول واما ما في دفع الثاني فهو ما قيل ان للمجيب ان يقول نختار الشق الثاني من انه لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية الصورة عن
الموصوف بل غاية ما من حيث هي هي تقتضي البعدية لكن قول المورد فكذلك لا يكون له دخل في اقتضاء البعدية علم الصورة ممنوع والفرق
بين ومما ينبغي ان يعلم انه قد اجيب عن اصل النقض بوجوه اخر ايضا احسنها ما قيل ان المراد بالعلم في صدر العلم المتجدد والقسم الاولي العلم والعلم
المتعلق بالصورة العلمية ليس بقسم اولي واضعفها ما قيل انه قد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري والحضوري خارج عن المقسم
اتفاقا فبهذه الشهرة يعلم المتعلم خروج علم الصورة عن المقسم وقال بعض الناظرين الصواب في تقرير كلام الشارح ان يقال معنى قوله يتحقق كل
فرد منه الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية بالزمان وهو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون
بنفس الحضور ليس طريق الانكشاف فيه ان يتاخر كل فرد منه عن موصوفه بعدية بالزمان انتهى اقول هذا التقرير ليس بصواب فانه مع كونه مبنيا
على البعدية الزمانية التي هي ليست محملا صحيحا كما حققناه من قبيل يوجب الفوضية في كل فرد فافهم فانه دقيق واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال
قوله فليس التخصيص آه وتوضيحه على ما هو ظاهر كلام المحشي ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو ما يكون مرة بعد اخرى من حيث اللفظ
لا من حيث المعنى واللازم على تقدير ارادة الحصولي الحادث من المتجدد انما هو الثاني لا الاول لان اللفظ ح واحد هو المتجدد وهذا انما
لا يهرب عنه السيد المحقق بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث فقط فانه يلزم هناك التخصيص مرتين بحسب اللفظ وهو شنيع عنده فلذلك جنح
في المنهية والقول بان التخصيص مرة بعد اخرى مهروب عنه مطلقا سواء كان من حيث اللفظ او المعنى واللازم ههنا التخصيص مرة
واحدة كما صدر عن بعض الناظرين مما لا يوافقه العقل والنقل وستطلع على تحقيقه في تعليقة مستقلة ان شاء الله تعالى **قوله** اي صادقة
صدقا كليا رفع لما يقال لو كان مورد القسمة الحصولي الحادث بارادة البعدية الزمانية لم يصح قول السيد المحقق في المنهية واوصافها
مساوية لها بان المراد بالمساواة صدق الصفة على الموصوف صدقا كليا بمعنى انه كلما تحقق الموصوف تحققت الصفة سواء وجد العكس او لا
وهذا النحو من المساواة موجودة على هذا التقدير ايضا ولا يخفى على الفطن ان كلام الفاضل المحشي والسيد المحقق في هذا المقام والذي ينبغي
ان يصغى اليه كما نبهناك عليه سابقا **قوله** فهو اعرف والاخص بخلافه اعلم انه يستدل بهذه المقدمة من قال بان الوجود ... الاسم فانه اعرف
المفهومات وكل اعم فهو اقل شرطا ومعاندا لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده دون العكس فيكون اجتماع شرائطه و
ارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص وكل ما يكون كذلك يكون ارتسامه في النفس اسرع واكثر لان الفيض من المبدأ الفياض عام للنفس

تابعة فاذا وجد الفاعل والقابل ولم يتوقف الفيض الا على اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه فاذا كانت شرائطه وموانعه اقل يكون
فيضه من المبدأ اقرب وقبول النفس له اسرع فيثبت ان الوجدان اعرف من المفهومات وهم عما صدر الى النفس فكيف يتوهم آخر ان من شرائط
التعريف كون المعرف اجلى وهو يكون بمفهوم واضح وما اعترض عليه في المواقف وشرحه بالتحرير ان قولكم الفيض عام مبني على الموجب بالذات صحيح
بحسب الفيض منه عند اجتماع الشرائط ورفع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها عندنا مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد العلم
الخاص بدون العلم بالعام وذلك بان لا يكون للعلم الاخص والعلم الاعم شرائط او تكون لها شرائط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم
مع عدم تحققها او تحققها على كل تقدير الاكثرية وقوع علم الاعم وان سرعته حتى تثبت به اعرفية علم الاعم آه اجيب بالاول فلانه لا شانها
استبعاد العقل اكثرية علم الاخص من علم الاعم انما هو الشرائط واذا انتفت فيجوز ان يوجد علم الاخص اكثر من علم الاعم واما على الثاني فلجواز ان
يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم كذلك كون المبدأ الفياض مختارا والشرائط عادية لا يتوقف عليها المشروط
وقال السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بعد ذكر هذا التحرير وبه يندفع ما قيل انه يرد عليه من ان المشروط قلما يتخلف عن شروط الغير
الحقيقية والمفروض ان شروط العام بعض من شروط الخاص فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون
العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص ربما شرائطهما اكثر من علمهما به وههنا من عدم علمهما معا لكن يجوز ان لا تكون لها شرائط
او تكون لها شرائط ويكون علم الخاص معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فليتأمل انتهى كلامه ووجه التأمل ان المدعى حق تقديره كون
الشرائط عادية الا اعرفيته بحسب الظاهر الغالب في الوقوع فتجويز كون العلم الخالف للعادة اكثر غير مضر لان الكلام على مقتضى الظاهر
فليس الغرض من كون الاعم اعرف اعرفيته على جميع التقادير انما المقصود اعرفيته بحسب الظاهر الغالب فان شروط العام ومعانداته تكون
اقل في الاكثر من شروط الخاص ومعانداته فيكون العلم به اسبق واكثر واذ قد عرفت هذا وتحققت مواقعه شرائطه وهذا هو الذي رامه الفاضل المحشي
ههنا ونسبه الى السيد المحقق ومن ههنا ظهر ان قول بعض الناظرين معترضا على المحشي انهم وان قالوا ان الاعم اعرف لكن الشارح اعترض
عليهم في حواشي شرح المواقف فتوجيه كلامه بانه يزعم كون الاعم اعرف من الاخص احسان اليه من دون امتنان منه انتهى مما لا ينبغي
ان يصغى اليه **قوله** والصفات الموضحة لابد من ان لا تكون ادون من موصوفاتها في التعريف سواء كانت مساوية لموصوفها او اعم
او كانت اخص من الموصوف ويرد عليه كونها موضحة اذ قد يكون الصفات اخفى والموصوف اجلى وفيه ما اورده بحر العلوم قدس الله
سره ان بعد تسليم كون الاعم اجلى فالحق انه لا يلزم كون الصفة اخفى من الموصوف وهذا غير مضر لان التوضيح لجواز ان يحدث الوضوح من اجتماع
الموصوف والصفة فوق الوضوح الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الوضوح حاصلا من الصفة نفسها او من الموصوف مع الصفة كما صرح به بعض
نحاة العربية انتهى واجاب عنه بعض العلماء بان التوضيح بهذا المعنى وان صرح به البعض لكن لم يصرح به اكثر اهل العربية الا ترى انهم
صرحوا في بحث عطف البيان بانه لا يلزم من كون التابع موضحا ان يكون اوضح من متبوعه بل ينبغي ان يحصل من اجتماعهما ايضاح لم
يحصل من احدهما ولم يعبر جوابه في مبحث النعت فاختيار قول البعض وترك اقوال الاكثرين مما لا يخفى كلفته انتهى وانت تعلم ان اول
هذا الكلام يناقض آخره فانه لما لم يصرح اكثر اهل العربية في باب النعت وصرح به البعض وجب الاخذ به نعم لو ذكر الاكثرون خلاف ما ذكره
بعض الثقات لكان للايراد وجه كما لا يخفى **قوله** فتدبر اشارة الى ما يلزم في المقام من التعسفات الشنيعة كما مر ذكرها **قوله**
حيث لم تقل ما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الاعجاز ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد لوجه ما يتوجه النفي الى ذلك التقييد

وكذا الاثبات وجملة الكلام انه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشي للشي او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام
وهذا مما لا سبيل الى الشك فيه ولا خفى كلامه وتوضيحه ان الكلام ايجابيا كان او سلبيا اذا اشتمل على امر زائد على اصل الاثبات والنفي فهو الغرض
الخاص من الكلام وهو المورد للاثبات والنفي فاذا قلت جاءني زيد راكبا فالمقصود بالاخبار والاعلام هو مجيئه راكبا لا نفس مجيئه الا
لالغا قيد الركوب واذا قلت ما جاءني زيد راكبا فالمقصود بالنفي هو نفي مجيئه راكبا لا نفي مطلقه فيصدق بمجيئه غير راكب ايضا فانه لو كان المقصود
نفي المجي مطلقا لم يبق لزيادة قيد الركوب فائدة معتدة بها وقس عليه لكن هذا كله بحسب الاكثر والا فقد يتعلق النفي في الكلام المقيد بالقيد
والمقيد جميعا كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وكذا في الاثبات اذا اتضح ذلك فها نقول حاصل الكلام
ههنا انه قال المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور فيكون مورد النفي على كفاية الحضور لا على نفس
الحضور فيكون المقصود نفي كفاية الحضور في الحصولي وهو على نحوين اما ان لا يكون الحضور فيه متحققا واما ان يكون الحضور ولكن لا يكفي فيكون اشارة
الى ان المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولا يكفي وهو نظير وجه اختيار قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور على قوله الذي لا يكون فيه الحضور
وهو ان الاول يشتمل فائدة لا يشتملها الثاني فكان احرى بالاختيار لا يقال قد يكون النفي في الكلام المقيد لنفي القيد والمقيد جميعا كما مر
فيحتمل ان يكون كلام المصنف ههنا من هذا القبيل فلا يفيد ما ذكر لانا نقول ان ورود النفي على المقيد والقيد جميعا في بعض المواضع انما
يحسب بعد من القرينة الصارفة عن وروده على القيد فقط الا ان الاصل هو الاصل كما يشير به كلام الشيخ عبد القاهر وههنا وجه آخر ايضا
للاشارة المذكورة وهو ان قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور سالبة وصدقها اما بسلب الموضوع راسا او بسلب المحمول عنه
فعدم الكفاية في الحصولي اما بانتفاء الحضور واما باسباب المغايرة عنه لا يقال اذا كان الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري ما يكفي فيه
مجرد الحضور فقط وهذه موجبة تستدعي وجود الموضوع وقد تقرر في مقره ان العلم الاجمالي له تعالى قبل وجود الممكنات حضوري وستطلع
على تحقيقه مع انه لا حضور فيه للمعلوم فضلا عن الكفاية لانا نقول المقتضي للحضور هو الحضوري بمعنى الحاضر عند الذات المدركة وهي
بمعنى مبدأ الانكشاف كعلم الباري الاجمالي فهو لا يقتضيه كذا قيل وفيه ما فيه فان عبارة المصنف قاضية بان علم الباري تعالى الاجمالي
ما يكفي فيه مجرد الحضور حيث مثل المنفي بعلم الباري تعالى ولم يقيده فتبينه التحقيق ان يقال ان حضور الممكنات موجود في العلم
الاجمالي ايضا فانه ليس منشؤه الا انه وجوده الحقيقي لجميع الممكنات وكون ذاته مرآة لجميع ما سواه فالممكنات كلها حاضرة عنده
بحضور ذاته فافهم فانه دقيق وتحقيق على ما ينفعك لهذا المقام عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** اذ لو كان المراد به الحضور عند
الحاسة لبطل الحصر [illegible] اراد بالحضور الواقع في قول المصنف الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك او الحضور عند الحس او الحضور
عندهما معا او الحضور المطلق على طريقة موضوع الطبعية او مطلق الحضور على طريقة المهملة القضائية ولا يصح واحد منها الا الاخير اما الاول
فلانه ح يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند المدرك وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك كاف للانكشاف قطعا
ولهذا قالوا ان النفس لا تحتاج في علمها بذاتها وصفاتها الانضمامية الحاضرة عندها الى تحصيل صورة لان حضورها عند المدرك
كاف في الادراك واما الثاني فلانه وان صح معنى هذا القول لانه يكون معناه ح الذي [illegible] فيه الحضور عند الحس [illegible] ولا يكفي
على طريقة ورود النفي على القيد فقط كما هو الاكثر وتوجه الى كلامهم وهذا المعنى صحيح لكن ح لا يصح تمثيل المنفي [illegible] ما لا يكفي فيه مجرد
الحضور بعلم الباري [illegible]

عند الادراك واما الثالث فلانه تجويز صرف لا وجود له في نفس الوجود فان النفس مع صفاتها الانضمامية حاضرة عند المدرك وليست
بحاضرة عند الحواس مع المبصرات حاضرة عند الحواس وليست حاضرة عند المدرك فلا شيء يوجد عند المدرك والحاسة جميعا مع قطع النظر
عن ذلك لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للممثل ولزوم خلاف الواقع كما لا يخفى واما الرابع فلان الشيء المطلق انما يتحقق بتحقق جميع
الافراد ولا ينتفي الا بانتفاء جميعها كما هو التحقيق فيلزم المحذوران معا لانه يكون معنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور انه لا يكفي فيه الحضور
المطلق لا الحضور عند المدرك ولا الحضور عند الحاسة وهذا خلاف الواقع فان الحضور عند المدرك يكفي في الحصولي وكذا لا يصح تمثيل
المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق عند الحاسة والحضور عند المدرك كليهما بعلم الباري تعالى وعلم العقول فانه لا حضور هناك عند الحاسة
بل لا حاسة هناك نعم لو بني الكلام على ما هو المشهور وهو الذي ذكره السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب من ان الشيء المطلق يتحقق
بتحقق فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد لصح تمثيل المنفي اعني الذي يكفي فيه مجرد الحضور المطلق بعلم الباري تعالى والعقول لصحة
فرد وهو الحضور عند المدرك فلما كفى الحضور عند المدرك هناك صحت نسبة الكفاية الى الحضور المطلق لكن لا مخلص عن لزوم الكذب في
قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لا يقال انا نحن نريد بالحضور عند المدرك على هذا التقدير الوجود الظلي فيكون المعنى الذي لا يكفي فيه
الحضور عند الحاسة ولا الحضور الظلي عند المدرك وهو صحيح لان الوجود الظلي لا يكفي في العلم الحصولي ايضا ما لم يقترن بالعوارض الذهنية وليس
وجودا اصليا لانا نقول نعم لا يصح تمثيل المنفي لان المنفي ح هو كفاية الحضور عند الحاسة والحضور الظلي عند المدرك ولا يكفي شيء منهما في علم
الباري تعالى اذ لا اثر هناك له فلا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه الحضور المطلق به وان كان باعتبار فرد واحد واما الخامس فوجهه ان
مطلق الشيء يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما وبالجملة يصح اسناد احكام الافراد الخاصة نفيا واثباتا اليه فيكون المعنى ح ما لا يكفي
فيه مطلق الحضور وهذا صحيح باعتبار فرد واحد وهو الحضور عند الحاسة فانه لا يكفي وكذا يصح تمثيل المنفي اعني ما يكفي فيه مطلق الحضور بعلم
الباري وعلم العقول باعتبار فرد آخر وهو الحضور عند المدرك وان لم يكن هناك الحضور عند الحاسة اذا انتقش هذا كله على صحيفة
خاطرك فاعلم ان قول السيد المحقق في المنهية لا يخفى آه ايراد على تمثيله بما يكون فيه الحضور ولكن لا يخفى بالمبصر في الحاشية بما تقريره ان
المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك لانه الفرد الكامل فمعنى كلام المصنف الذي يوجد فيه الحضور عند المدرك ولكن لا يكفي بناء على المعنى
الذي اختاره والمبصر ليس مثالا له فانه لا حضور فيه عند المدرك بل له حضور عند الحاسة وهو ليس بمراد من كلام المصنف ثم اجاب عنه
بقوله فالمراد آه يعني انه وان كان المتبادر من الحضور حين الاطلاق الحضور عند المدرك ولكن المراد ههنا مطلق الحضور على طريق عموم
المجاز والقرينة الصارفة عدم صحة المعنى عند ارادة الحضور عند الحاسة فقط او الحضور عند المدرك فقط كما مر واليه اشار الفاضل المحشي
بقوله اذ لو كان آلخ ومن ههنا ظهر ان الفاء الداخلة على المراد للتعقيب وغلط الفاضل الفيض آبادي حيث زعم الفاء للتفريع فان ارادة
المطلق انما تتفرع على عدم جواز ارادة احدهما بخصوصه وكليهما الا على ما ذكر قبل المراد كما لا يخفى ومن العجائب قول بعض الساحات الغرض
من قوله فالمراد آه دفع ايراد على صاحب الاشراق وهو ان الذي يوجب انكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وليس في
الابصار حضور عند المدرك وتقرير الدفع ان كون الحضور عند غير المدرك غير كاف في الانكشاف مما لا يخفى على من له حظ من الفهم فكيف يشتبه
على مثل صاحب الاشراق والموجب لانكشاف المعلوم انما هو الحضور عند المدرك وهو قد يكون بلا واسطة وقد يكون بواسطة الآلة
انتهى كلامه فان هذا التقرير لا انطباق له على المنهية التي ذكرناها اصلا ويعد من زلات قلمه وبعد اللتيا والتي اقول يرد في هذا المقام

انسان كان المراد بالحاسة القوة الحاسة كالقوة الباصرة والحس المشترك فلا نسلم ان الحضور عنده لا يكفى للعلم الحصولى اذ الجزئيات المادية
اذا ارتسم صورها فى الآلات مع ان العلم بها حصولى وان اراد بالحاسة محلها فالحضور عنده غير كاف فى العلم البتة لكن هذا الحضور ليس حضورا
للمدرك بالذات فالحق ان يفسر الحضور فى كلام المصنف بالوجود الخارجى كما ينطق به كلام السيد المحقق فى حواشى الحاشية الجلالية حيث
قال علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى ووجودها فى الخارج لترتب الآثار الخارجية عليها فاتصاف الذهن بالصفات اتصاف انضمامى وجودها بعينه
وجودها الاشياء فى الخارج وعلى هذا فيندفع الاشكال بالكلية لانه يكون المعنى ان العلم الحصولى الذى لا يكفى فيه مجرد الوجود الخارجى سواء
سواء وجد عند الحاسة او لم يوجد واما العلم الحضورى فيكفى فيه مجرد وجود المعلوم فى الخارج واما الصورة العلمية فانها وان وجدت فى الذهن
لكن العلم المتعلق بها انما هو بحسب وجودها فى الذهن والكتابة ما بالعوارض الذهنية بهذا الموجود بعينه وجود الوجود الخارجى ولذا عده بعضهم
موجودا خارجيا كما ذكره زبدة المحققين فى حواشيه وفيه كلام وهو ان ارادة الوجود الخارجى يستلزم ان يصدق تعريف الحضورى بالذى
يكفى فيه مجرد الحضور اى الوجود الخارجى على علم الصورة العلمية لفقدان الوجود الخارجى هناك والقول بوجود الوجود الخارجى بالمعنى الاعم
مستند القول السيد المحقق فى حواشى الحاشية الجلالية لا يخلو عن شئ فان هذا المعنى للوجود الخارجى مما اشتهر فى كتب المتأخرين وليس فى كتب
القدماء اثر ولا خبر واما كلام السيد المحقق الذى ذكره فضعيف جدا لان قوله لترتب الآثار الخارجية يشعر بانه بصدد اثبات وجود الصورة العلمية
فى الخارجية بالمعنى الاعم وقوله وجودها بعينه الخ يشعر بانه بصدد اثبات وجودها الخارجى بالمعنى المشهور والمفهوم من بعض كلامه فى حواشى شرح
المواقف ميله الى اختيار وجود الصورة فى الخارج حقيقة لا ستلزام الاتصاف الانضمامى وجود المطرفين ... وتبت ... الشمس حجزى فى
الخارج عن المشاعر فكذا الصورة وهو ايضا ضعيف فتفطن **قوله** مع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق فيه ان المتبادر انما هو الفرد
الكامل وهو الحضور عند المدرك وبهذا احتاج السيد فى المنهية لبيان المراد المطلق كذا قال بعض الناظرين واقول قد صرحوا فى مواضع
بان التبادر علامة الحقيقة وان المعنى الحقيقى هو المتبادر من الكلام عند عدم القرينة الزائدة ومن المعلوم ان الحضور فى اللغة موضوع
لمطلقه اعم من ان يكون عند المدرك او عند الحاسة فالحضور عند المدرك خاصة لغة ليس متبادرا وهذا الحضور فى عرف ارباب الفن بناء على اطلاق
المطلق على الفرد الكامل فبناء كلام السيد المحقق على التبادر العرفى وبناء كلام الفاضل المحشى على التبادر اللغوى فلا سهو ولا منافاة **قوله**
يستوجب خلاف ما هو الواقع فان الحضور عند المدرك يكفى فيها فلا تنتفى بنفيه ويرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء من انه انما يتم اذا اريد بالحضور
حضور المعلوم بالذات او الاعم منه ومن المعلوم بالعرض لانه من الظاهر ان حضور المعلوم بالذات عند المدرك يكفى فلا يصح النفى واما لو اريد الحاكم
بالعرض فلا لانه ح يكون المعنى الذى لا يكفى فيه مجرد حضور المعلوم بالعرض عند المدرك مطلقا اى بواسطة الحواس ولا بواسطتها وهذا المعنى
موجود فى العلم الحصولى لان المعلوم بالعرض ان كان من المحسوسات فحضوره عند الحاسة لا يكفى للادراك ما لم تحصل صورته فى المدرك وان كان
من غيرها فحضوره عندنا لا بواسطة الحواس ايضا ما لم تحصل صورتها فيها آه ولا يخفى عليك ان احتمال ارادة حضور المعلوم بالعرض وان كان ممكنا فى
الواقع لكن كلام السيد المحقق فى المنهية يذكره والمحشى بصدد شرح كلامه فلا ايراد عليه توجيه كلام السيد المحقق لا ينطبق على هذا الاحتمال لانه
يراد من قوله حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة اى بالذات وبواسطتها عند المدرك ومعنى قوله لا بالنسبة الى المدرك اى لا
بالذات وبلا واسطة وقوله فالمراد آه المراد به ان المراد مطلق الحضور عند المدرك سواء كان بالنسبة الى الحاسة وعنده بواسطتها او الى
المدرك بلا واسطة تأبى عنه عبارته كل الاباء فلا تصغ اليه **قوله** فلا بد من المصير الى المطلق الاولى الى مطلقه **قوله** ولا يجب التحقق آه

قال فی الحاشیة لما وقع دخل مقدر وھو ان الحضور باعتبار ارادة المطلق ایضاً وارد کما ورد باعتبار ارادة الحضور عند المدرک
لان المطلق یتحقق فی ضمن کل فرد من افراده وحاصل الدفع انه لا یجب لتحققه تحقق جمیع الافراد بل یکفی تحقق فرد منه فلا محذور انتہت و
محصول ان المراد ہہنا مطلق الحضور لا الحضور المطلق والفرق بین مطلق الشئ والشئ المطلق من وجوہ منہا ان الاول یتحقق بتحقق فرد
وینتفی بانتفاء فرد ما والثانی لا یتحقق ولا ینتفی الا بتحقق جمیع الافراد وانتفائه وقول السید المحقق فی بعض حواشیه انه یتحقق بتحقق فرد ما ولا
ینتفی الا بانتفاء جمیع الافراد غلط وفی ذلک اکثر المحشین وان وجه الفضل المحشین فی حواشی شرح السلم القاضی مبارک ابا الحسنه ظاہر عباراته ومنہا
ان الاول حامل الاحکام العموم والخصوص والثانی لا ومنہا ان الاول فی مرتبة بلا شرط شئ ولا یؤخذ معه الاطلاق ایضا بخلاف الثانی فانه
یعتبر معه الاطلاق فی الملاحظة واعلم انه تخلفت من ہہنا ان قول المحقق الدوانی فی حواشی شرح التجرید الجدیدة سلب الطبیعة انما یصدق
بسلب جمیع الافراد اذ لو بقی فرد من الطبیعة کانت الطبیعة باقیة فی ضمنه انتہی لا یخلو عن اختلال فلا تخبط **قوله** حتی یتوجه آه حاصله انه
لما عمم الحضور ہہنا من الحضور عند المدرک والحضور عند الحاسة علی سبیل مطلق الشئ یلزم ان تعمم الغیبوبة الواقعة فی قول المصنف و
اما العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة عنا فلا بد ان یکون بحصول صورة فیہا ایضا من الغیبوبة عن المدرک والغیبوبة عن الحاسة فتتوجه علیه
ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة والنفس یصدق علیه انه علم بالاشیاء الغائبة عنا مع انه لا یکون بحصول الصورة
فان العلم بالصفات الانضمامیة والذات حضوری وتقریر الجواب الذی ذکره السید المحقق بقوله ولا یلزم آه انا لا نسلم استلزام تعمیم الحضور
ہہنا تعمیم الغیبوبة ثمه لان المقابلة بین الشیئین لا تقتضی ان یراد فیہما امر واحد من التعمیم والتخصیص والاحسن فی الدفع ان یقال سلمنا
انه استلزام لکنه لا یضرنا فان علم الصورة العلمیة والنفس لیس بمتجدد ولیس فی کلام المصنف الا ان العلم المتجدد بالاشیاء الغائبة یکون
بحصول الصورة فلا نقض **قوله** بل المراد به الغائب عن المدرک مطلقا آه اعلم انہم اختلفوا فی تعیین المراد من الغائب علی ثلثة
اقوال الاول ما اختاره المحشی وھو ان المراد به الغائب عن المدرک مطلقا سواء کان غائبا عن الحاسة کالکلیات اولا کالجزئیات المادیة
لان مدار الحصول علی غیبوبة المعلوم عن المدرک فتامل ویؤیده قول المصنف الغائبة عنا ورده بعض الفضلاء بان الحاضر عند الحاسة لیس
غائبا عن المدرک بل حاضر عنده بواسطة والعلم به حصولی داخل فی قوله لا یکفی فیه مجرد الحضور والقید قوله واما العلم المتجدد آه وتخ
فائدة جدیدة والثانی ان المراد به الغائب عن المدرک والحاسة کلیہما وھو مردود بما اورد الفاضل منا لما الحصولیة علی غیبوبة عن المدرک
فلا ضرورة لاخذ الغیبوبة عن کلیہما وثانیا فیما ذکره المحشی بقوله وارادة الغائب عن کلیہما معا تستلزم مفہوم المخالفة آه یعنی انه
لما کان شرط الحصولیة ہو الغیبوبة عن الحاسة والمدرک کلیہما کان علی المصنف ان یبین ان حکم الغائب عن احدہما ماذا ولما لم یبین
والمقام مقام البیان علم منه بطریق مفہوم المخالفة ان علم الغائب عن احدہما یکون حضوریا فیلزم ان یکون علم الغائب عن المدرک
الحاضر عند الحاسة حضوریا ولیس کذلک والثالث ما اختاره بعض الفضلاء من ان المراد بالغائبة الغائبة عن الحاسة وان توہم انه یاباه
قوله عنا اذ لو کان المراد الغائب عن الحاسة لقال عن حواسنا فان ضمیر لا یقال ان المضاف محذوف والتقدیر عن حواسنا لانه تکلف مستغنی
عنه بل وجه ان الحضور عند الحاسة حضور عند المدرک فصح الغائبة عنا حقیقة لا مجازا ولا یرد النقض بعلم الصورة العلمیة لان المقصود
بالاشیاء الغائبة المادیة محضور عند الحاسة والنفس وصفاتها الانضمامیة لا تصلح للحضور عندها فلا یصدق علیہما انہا غائبة عن الحاسة
فلا نقض **قوله** یستلزم مفہوم المخالفة محصوله انه اذا ارید الغائب عن الحاسة والمدرک کلیہما فیفہم منه ان العلم بالاشیاء الغائبة عن الحاسة

فقط كالصورة الخلية وغيرها والغائبة عن المدرك فقط كالجزئيات فلا وجه لتبيين الحصولي مع ان العلم في الصورة الثانية حصولي قطعا
اقول يرد عليه مثل ما ورد على القول الاول بان الحاضر عند الحاسة حاضر عند المدرك فلا يوجد شيء يكون غائبا عن المدرك فقط فلا تغفل

قوله فان السكوت في معرض البيان بيان قال بعض تلامذة المحشي اعلم ان مفهوم المخالفة مسلك الشافعية وهو عبارة عما اذا خصص بقيد
شيء بشيء وحكم عليه بحكم فهم انه لو انتفى القيد لم يثبت الحكم ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك مسلك الشافعية دون الحنفية فعندهم اذا
انتفى القيد يسكت عن حال الحكم والمصنف من الحنفية اجاب عنه بقوله فان السكوت الخ انتهى وانا اقول لا حاجة الى الجواب بهذا لان
المتنازع فيه بيننا وبين الشافعية انما هو ما يكون في النصوص اما في العبارات فيجوز عندنا ايضا على ما صرح به كثير من المحققين **قال**

قال الابصار مثلا الخ اعلم ان في الابصار ثلثة مذاهب الاول مذهب الطبيعيين المشائين ومنهم المعلم الاول والثالث ومن بعده وغيرهما وهو ان
الابصار بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية التي هي في العين ثم تنطبع تلك الصورة في مجمع النور الذي هو ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين
من الدماغ ومنه الى الحس المشترك فيدرك النفس ذلك المرئي بواسطة الحس المشترك ولهم لاثبات مطلبهم دلائل كثيرة منها وهو اظهر ان
الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة مثلا ثم غمض عينه فانه يجد في عينه بعد التغميض كانه ينظر اليها وما ذلك الا لانطباع صورة
المرئي في الباصرة والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من البصر الى سطح المرئي ثم اختلفوا في تشريح الخارج فقيل انه
مخروط مصمت وقيل مجوف وقيل المخروط يتركب من الخطوط الشعاعية وقيل لا يخرج من العين الا خط واحد شعاعي فينبسط على سطح المرئي
والباعث لهم عليه هو ان الانسان يشاهد خطوطا شعاعية اتصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج ونحوه وقد تركنا
ذكر دلائل الفريقين مع ما لها وعليها لئلا يخرج الكلام عن الاتساق فليطلب من المبسوطات والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الهواء
الذي بين المبصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع البصري فاذا وجدت المقابلة بين الباصرة والمبصر تحصل من النفس الباصرة اضافة
اشراقية نورية تكفي للابصار فيكون حضور المرئي الصرف كافيا للانكشاف بدون الانطباع وخروج الشعاع والشيخ المقتول لما سلك مسلكهم
في حكمة الاشراق اختار في هذا البحث مذهب الاشراق ورد المذهبين الاولين بوجوه اما الاول فرده في حكمة الاشراق بانا نرى الجبل
مثلا مع عظمه والرؤية انما هي بالصورة المنطبعة في الجليدية فان لم يكن لها هذا المقدار الكبير لم يكن الجبل مرئيا لان علم المرئي بحسب الصورة وان كان
لها هذا المقدار كيف حصل في حدقة صغيرة لا يقال الرطوبة الجليدية تقبل القسمة الى لا نهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا بصورة قابل للقسمة
الى غير النهاية فيجوز ان يحصل فيها لانا نقول الجبل والعين وان كانا قابلين للقسمة الى غير النهاية لكن مقدار الجبل اكبر من مقدار العين
في الحال بكثير فكذا كل جزء من الجبل اكبر من كل جزء من اجزاء العين فكيف الانطباع ثم قال من انصف تفطن لصعوبة انطباع الشبح
وهذه قاعدة مهمة في ما نحن بصدده اي في سبيل الانوار ورد المذهب الثاني في حكمة الاشراق والتلويحات كليهما بان الشعاع الخارج
ان كان عرضا فانتقاله محال وان كان جوهرا فهو جسم والمحالة ويدل على استحالته وجوه ثلثة احدها انا نعلم بالبداهة انه يمتنع ان يخرج
من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج اما ان يتصل بالعين او لا يتصل فان كان الثاني
فلا يتادى صور المبصرات اليه وان كان متصلا كما هو مذهبهم فاذا ابصرنا الكواكب الثابتة التي هي مركوزة في الفلك الثامن لزم
ان يكون ذلك الجسم قد دخل في الهواء وداخله وخرق الافلاك السبعة وكله باطل وثالثها ان حركة هذا الجسم اما ان تكون طبيعية او قسرية
او ارادية والاقسام باسرها باطلة اما بطلان كونها طبيعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فيلزم ان لا يرى

الشیٔ بالاحس من جهة واحدة ولیس کذلک واما بطلان کونها ارادیة فلانه لا یجوز ان تکون تلک الارادة لنا او لذلک الجسم فان کان
لنا جاز ان نمنع مع سلامة الاسباب ان یتصل ذلک الشعاع الینا والابصر ولیس کذلک وان کانت للجسم کان الابصار حاصلا لا لنا ولما
بطلت الارادیة والطبعیة بطلت القسریة ایضا وفی هذا المقام تفصیل لیس هذا موضعه ولولا اعراضنا عن التطویل لذکرته وفی ما ذکرناه کفایة
للمتبصر **قال** کما ذهب الیه صاحب الاشراق متعلق بالمنفی هو یرد وههنا ان صاحب الاشراق وان صرح فی حکمة الاشراق بان العلم
الابصاری علم حضوری ورد القول بالانطباع لکنه یظهر من تلویحاته ان مختاره هو مذهب الانطباع الذی هو معتقد المشائین لانه
ذکر فیها فی کیفیة الابصار هذا المذهب ولم یتعرض له بجرح اصلا ثم غلط مذهب خروج الشعاع بوجوه صرت فیعلم من سکوته ان منتهی رایه التحقیق
التوفیق بین کلامیه جوابا بان عادته فی التلویحات انه یورد المسائل علی سبیل الجدل والشهرة ویذکر مقدمات شائعة بین المشائین
وان کانت غیر مسلمة عنده بل باطلة عنده وعادته فی حکمة الاشراق بانه یحقق الحق فی زعمه ویبطل الباطل فلا منافاة بین کلامیه الا تری
الی مبحث الهیولی والصورة فانه انکر الهیولی فی حکمة الاشراق واثبتها بمقدمات مشهورة من غیر تعرض علیها فی التلویحات وذهب
هناک الی ان الجسم بسیط هو عین الامتداد وذکر ههنا انه مرکب من الهیولی والصورة واختار هناک ان المقدار جوهر وذکر ههنا انه
عرض وانکر التخلخل والتکاثف هناک واقره ههنا فتوجیه الشارحون لدفع التعارض الواقع بین هذه الکلمات لکنهم لم یات احد منهم بما یشفی
العلیل ویروی الغلیل والاصل هو الذی ذکرناه فاحفظه **قوله** ای العلم الحاصل عند الابصار آه نقل عنه فی الحاشیة فائدة هذا التفسیر
ان الابصار لیس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة وهی لیست بعالمة کما قال الشیخ بتفسیر الابصار بالعلم ... منه الابصار **قوله** الا انه آه
تقریره ان فی العلم الحضوری لا بد من حضور المعلوم بلا واسطة عند المدرک فلو قیل ان العلم الابصاری حضوری لزم ان تکون الآلات
الجسمانیة کالبصر مدرکة لانه لیس حضور المعلوم المبصر الا عند البصر لا عند النفس واللازم باطل لما سیاتی تحقیقه من ان
الادراک لیس الا من شان الامور التی وجودها لذاتها کالنفس لا التی وجودها لغیرها کالآلات فالملزوم مثله واعترض
علیه بحر العلوم نور الله مرقده بانه منقوض بمذهب المشائین القائلین بحصول الصورة فی الحاسة لان الصورة انما حصلت
لغیر المدرک فلا یکفی هذا الحصول للانکشاف بل الصورة عندهم علم فالعلم قائم بغیر المدرک فیلزم ان تکون الحاسة مدرکة
فما هو جوابهم فهو جوابه والانصاف قول المشائین ان الصورة وان کانت حصلت فی الحواس لکن النفس لها ارتباط تام
بها ... تدرک ما حصل فیها ... صاحب الاشراق **قوله** وفیه قال فی الحاشیة ای فی الدلیل الذی
ذکر ولا ثبات بطلان الملازمة ... النفس ... الآلات الجسمانیة ... انتهت **قوله** لکن بواسطة
الآلات تحقیقه ان ... لکنه فی الحقیقة عند المدرک بواسطة
... الآلات فان ... عند المدرک فلا یلزم کون الآلات مدرکة لعدم حضور المعلوم
... عند المدرک ... من الناظرین بقوله لیس الشیٔ ... لیس حاضرا عند المدرک قطعا او
المدرک ... المشار الیه ... والمبصر لیس حاضرا عنده ... الحضور المبصر عند الآلات وهی لیست بمدرکة اتفاقا فالمبصر نفسه لیس
... انتهی **قوله** کما یستفاد من ظاهر کلام صاحب الاشراق فان الذی دل علیه کلامه هو انه اذا وجدت المقابلة
بین المبصر ... بین النفس الباصرة اضافة نوریة ... النفس ... فی ان المبصر یکون حاضرا عند المدرک بواسطة
الآلات وحضوره عنده ... المناسبة ... بینهما **قوله** ولعل هذا القدر آه قد عرفت تحقیق کون نسبته للانکشاف فلا تغفل

الی اقوال المتکلمین **قوله** فالنفی احق بالنفی ای نفی السید المحقق بقوله الاحضوری کما ذهب الیه صاحب الاشراق احق بان ینفی لکون مذهبه
فاسدا وقد یرد علی صاحب الاشراق ان وجود المبصر فی الخارج لیس بکاف والا لکان مدرکا قبل المقابلة فلابد من امر زائد وهو اما حصول شیئ
او اضافته الی المبصر وایا ما کان فلا یکفی نفس المبصر للانکشاف کما هو شان العلوم الحضوریة فلا یکون حضوریا وانت تعلم انه لا یرد لما
انه یجوز ان یکون نفس المبصر کافیا بشرط المقابلة وهذا الشرط لیس مناطا للانکشاف ولا داخلا فیه بل هو مقترن به علی سبیل العروض کالتشخص
فی الاشخاص علی المذهب الحق وهو المستفاد من عبارة حکمة الاشراق وصرح به شارحها فلیس مذهبه کفایة مجرد الوجود الخارجی حتی یرد علیه
الایراد المذکور والتحقیق ان مذهب صاحب الاشراق اشراقی لا یناسب رده بقواعد المشائین بل یجب قبوله الا انه یرد علیه لزوم انعدام العلم
بعد غیبوبة المعلوم من الحاسة والجواب عنه بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فما دام المحسوس حاضرا یکون انکشافه حضوریا
بالمقابلة وبعد غیبوبته یحضر مثال له فی العالم البرزخ من غیر انطباع فی الذهن وهو متحد بالذات والتشخص او متحد بالذات ومباین
بالتشخص کما ذکره المحشی المحققین وان کان تحقیقا حسنا لکنه موقوف علی ثبوت هذا الامر من کلام صاحب الاشراق فان الاشراقیین وان کانوا
قائلین بعالم المثال لکن لم یظهر من کلامهم کون هذه الصورة بعینها حاضرة فی عالم المثال بعد الغیبوبة عن البصر فافهم ولبعض الناظرین ههنا
فی تحریر هذا الایراد وجوابه المذکورین کلام سنذکر ما فیه فی تعلیقته علی حصة **قوله** ای فی مقام الاستدلال علی تخصیص المورد بالعلم المتجدد وهذا
بناء علی تحقیق المحشی ان المراد بالمتجدد هو الحصولی الحادث واما علی تحقیقنا فلا لکن ان یقال بدرج احتمال آخر الاستدلال علی تخصیصه بالمتجدد
الذی هو بمعنی الحصولی مطلقا **قال** ینبغی ان یکون له دخل فی الاکتسابات آه اقول الظاهر تقلیل ینبغی ان یکون کاسبا لان الکسب عنده
من صفات المعلوم لا العلم کما حققه فی حواشی الحاشیة الجلالیة فالعلم وان کان حصولیا حادثا لا یکون کاسبا ولا مکتسبا نعم یکون له
دخل فی الکسب لان الکاسب والمکتسب حقیقة هو معلوم الحصولی الحادث وبه ظهر ما فی تفسیر الفاضل المحشی بقوله ای ینبغی ان یکون کاسبا
آه من الخلل **قال** واختصاص بها قد یتوهم منشاه یقتضی وجود العلم الحصولی الحادث فی النظریات لا فی غیرها اذ خاصة الشیئ
ما یختص به ولا یوجد فی غیره مع انه یوجد فی البدیهی ایضا ویمکن دفع هذا التوهم بحمل الحصولی الحادث مختصا بالاکتسابات مختصا بها لا انه کذلک
بل الباء ههنا داخل علی المختص وهو کثیر فی کلامهم کما صرح به المحقق التفتازانی فی شرح التلخیص **قوله** ای ینبغی ان یکون کاسبا او مکتسبا آه
احتراز عن العلم الحضوری والحصولی القدیم فانهما لیس فیهما شائبة الکسب التحقیق الا واقع وان ذهب الی انقسام الحصولی القدیم الی التصور
والتصدیق لکنه لم یقل بانقسامه الی البدیهی والنظری ولعلک تفطنت من ههنا ان العلم الحصولی الحادث ینقسم الی التصور والتصدیق والی
البدیهی والنظری بالاتفاق والحضوری لا ینقسم الیهما بالاتفاق والحصولی القدیم ینقسم الی التصور والتصدیق اختلافا لا الی البدیهی والنظری
اتفاقا **قوله** اولا وبالذات احتراز عن مطلق العلم وعن مطلق الحصولی فانهما وان کان لهما دخل فی الاکتساب باعتبار بعض افرادهما لجواز
احکام الافراد علی مطلق الشیئ لکن لیس لهما دخل اولا وبالذات بل بواسطة بعض افراده فانه کما یتصف بان له دخلا فی الاکتساب کذلک
یتصف بان لا دخل له فی الاکتساب باعتبار بعض الافراد الآخر وهو الحضوری والحصولی القدیم فلا ینبغی ان یجعل مطلقه ههنا مقسما کما اختاره
المحقق الدوانی فی حواشی التهذیب **قوله** من شان الحصولی الحادث اشارة الی ان اللام الداخلة علی قوله وهو انما العلم الحصولی
للعهد فالمراد به الحصولی الحادث لا مطلق الحصولی **قوله** اذ من المعلوم آه لان التقابل هو کون الشیئین بحیث لا یجتمعان فی زمان واحد

النظرية والبداهة تقابل اصطلاحي بل مطلق المنافاة كما في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي **قوله** الاول فظاهر لعدم توقف كل منهما على الآخر في التعقل والوجود ولا بد منه في التضايف **قوله** لعدم جواز ارتفاعهما الخ يعني ان المتقابلين بالايجاب والسلب كالفرس واللافرس لا يجوز ارتفاعهما عن شيء فما من شيء الا وهو يتصف باحدهما لاستحالة ارتفاع النقيضين فلو كانت النظرية والبداهة متقابلين بهذا التقابل لزم ان لا يوجد شيء يخلو عن احدهما مع انه ليس كذلك فان النظرية والبداهة مرتفعان عن العالم على مذهب من يقول انهما صفتان للمعلوم وبالعكس على العكس مع انهما مرتفعان عما سوى العلم والمعلوم فلا يكون بينهما هذا التقابل **قوله** حيث قال الخ قال بعض الناظرين فيه ان تحقق ان الحكم بكون احد المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا مخصوص بالايجاب والسلب المركبين اي المعتبرين في القضايا اذ الصدق والكذب انما يتحقق في القضايا واما الايجاب والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب والكلام هنا في الايجاب والسلب الذي هو من اقسام التقابل مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات. يرد قول شارح حكمة العين [illegible] الايجاب والسلب المركب [illegible] اقول لعله من تيسير الرجوع الى شرح حكمة العين [illegible] الايجاب والسلب المركبين بل في المفردين وعبارته هكذا وقد يقال ان تقابل وجود الملزوم [illegible] عن العدم والملكة والايجاب والسلب كليهما فيحتمل الحصر اما عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود الموضوع كما ذكره وفيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما بخلاف السلب والايجاب على ما قال المصنف ويكون احدهما كاذبا [illegible] انتهى فهذا صريح في ان شارح حكمة العين حمل قول صاحب حكمة [illegible] مطلقا فانه على تقدير اختصاصه بالقضايا كيف يصح

جعله هذا القول دليلا على عدم وجود الايجاب والسلب في جميع المفردات وهو عدم اللازم وعدم الملزوم مما من المفردات فلا ايراد على المحشي والاولى لشارح
حكمة العين اصلا واحتمل ان الصدق والكذب قد يستعملان في كلامهم في المفردات ايضا باعتبار المعنى والصورة الاخرى الى قول صاحب حكمة
العين بعد القول السابق وسائر المتقابلات يجوز ان يكون [illegible] فيها اي في باقي المتقابلات سوى الايجاب والسلب من العدم والملكة والتضاد
والتضايف يجوز ان يرتفعا عن شيء فاستعمل لفظ الكذب في سائر المتقابلات مع انها لا تكون الا في المفردات ويؤيد ذلك ايضا ما ذكره احسن
العلماء في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الصدق يستعمل في كلامهم لثلثة معان الحمل والتحقق ومطابقة الواقع والمختص
بالقضية انما هو الاخير فاحفظه **قوله على تقدير كونها صفة للمعلوم** هذا اختيار السيد المحقق تبعا للسيد الشريف علي الجرجاني ومن تبعه واستدلوا
عليه بان ما يترتب على النظر ويحصل في الذهن بواسطة النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن
وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم ولا يخفى عليك ما فيه من اشتباه ومغالطة فان المقصود بالعلم والكسب
انما هو العلوم لا المعلومات والحاصل من النظر انما هو العلم لا الاشياء بانفسها فليكن هو المتصف بالبداهة والنظرية **قوله على تقدير**
كونها صفة للعلم هذا هو الذي اختاره كثير من المحققين وهو الحقيق بالقبول وذلك لان المترتب على النظر لا يكون الا الموجود في الذهن
وان هو الا العلم فانهم صرحوا بانه ليس في الذهن امران متغايران موجودان يسمى احدهما بالمعلوم والثاني بالعلم انما الموجود فيه الشيء
واحد مكتنف بالعوارض الذهنية وهو المسمى بالعلم ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنه مرتبة الشيء من حيث هو هو ويسميه المعلوم بالذات
وبالجملة ليس في الذهن في الحقيقة الا العلم فكيف يترتب المعلوم على النظر بالذات هذا اقول لا يعبأ بما المترتب هو العلم ولذلك تراهم يقسمون
العلم الى التصور والتصديق ثم يقسمونهما الى البديهي والنظري **قوله على تقدير وجودهما** بان يفسر النظري بما يحصل من النظر والبديهي بما
يحصل باحدى الطرق الستة المتعارفة في بحث الصناعات من الاوليات والحسيات والوجدانيات والمتواترات والتجربيات والقضايا
التي قياساتها معها **قوله وهي البداهة** فيكون معنى البداهة عدم حصوله بالنظر [illegible] والنظرية حصوله به **قوله وفي الحضوري**
والقديم الخ [illegible] وان الحضوري مطلقا حادثا كان [illegible] ليسا بمتصفين بالنظرية واذا لم يتصفا بها لم يتصفا بالبداهة
اما عدم اتصافهما بالنظرية فلان الترتب على النظر يقتضي الحصول بعد النظر والحصول ينافي الحضور والحدوث ينافي القدم واما عدم
اتصافهما بالبداهة فلانه لو اتصفا بها لاتصفا بالنظرية [illegible] انهما لا يتصفان بالنظرية والبداهة كليهما وذلك [illegible]
[illegible] ان معنى قوله لا يتصور لا يمكن وجوده فلا حجر في التصورات فان قلت قد ذهب السيد المحقق في حواشي شرح المواقف
[illegible] الى ان النظري ما يتوقف حصوله المطلق على النظر والبديهي ما لا يتوقف
حصوله المطلق عليه فعلى هذا لا يكون [illegible] كما لا يكون [illegible] الايجاب [illegible] من شرط التضاد امكان
التوارد من الجانبين ومن شرط العدم والملكة امكانه من جانب الوجودي [illegible] يستحيل ان يكون الشيء الذي لا يتوقف حصوله بنحو
[illegible] الاتصاف الحصولي القديم والحضوري
بالبداهة قلت المحشي [illegible] مذهب السيد المحقق [illegible] ثم لم يعبأ به على ان المذهب المذكور في نفسه
ايضا غير صحيح كما ذكرته في التعليق العجيب **قوله الذي هو مجموع** الائمة الذين الفلاسفة يحكمون بذلك [illegible] مذهب القدماء ومقابله الحدس

الحواشي المتعلقة بصفحة ١٩٣

[illegible]

حواشي مصباح الارواح

[illegible]

عليه مفاسد قد بسطت في المبسوطات ولولا غرابة المقام لاتيت بها **قوله** لا استلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قال في المنهية
لا اتصاف بالنظرية لازم للاتصاف بالبداهة انتهت **قوله** ويتجه عليه آه توضيحه انا لا نسلم انحصار التوارد من الجانبين في التضاد ومن
جانب واحد في العدم والملكة على المحل الخاص لانه قد صرحوا ان الصلوح المعتبر في العدم والملكة اعم من ان يكون بحسب النوع كالعمى
للاكمه فان الاكمه قابل للبصر بحسب نوعه وهو الانسان وان لم يكن قابلا بحسب شخصه او بحسب الجنس القريب كالعمى للعقرب فان جنسه قابل
للبصر وهو الحيوان او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم قابل لها او بحسب الشخص فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم
جنسا للحضوري والحصولي وهو صالح للحصول بالنظر البتة ويشهد له اتصاف الحصولي الحادث فلو لم يكن المطلق صالحا للنظرية لم يتصف
الحادث بها ايضا فح يصدق على الحصولي القديم والحضوري انهما صالحان للحصول بالنظر فيصدق عليهما تعريف البديهي اي ما لا يحصل بالنظر لكن
ومن شانه ان يحصل به فلا يصح قولهم لا يمكن اتصافهما بها باعتبار جنسهما الذي هو العلم مطلقا هذا واجيب عنه بجوابين الاول ما قرره المحقق [illegible]
نور الله مرقده ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في التقابل صلوح النوع او الجنس في ضمن ذلك الشخص الموصوف بالعدم اذ لا
يمكن الاتصاف به في ضمن شيء آخر الا ترى انه لا يتصف الحجر بالسكون الارادي مع امكان اتصاف الجسم الذي هو جنسه به في ضمن
الحيوان وكذا المفارقات لا تتصف بالسكون الارادي وان امكن اتصاف الجوهر الذي هو جنسها في ضمن الجسم فالذي لا بد منه في تقابل
العدم والملكة استعداد اتصاف ما هو الموصوف بالعدم للملكة بخصوصه سواء كان هذا الاستعداد له بالذات او لنوعه او لجنسه في ضمنه و
ههنا القديم لا اتصاف له بالنظرية اصلا لا من جهة استعداد نوعه ولا من جهة استعداد جنسه وكذا في الحضوري لان التوقف على النظر
من العوارض الاولية للحادث فلا يتصف به العلم الا بعد الاتصاف بالحدوث الثاني انا لا نسلم ان العلم المطلق جنس لها بل هو
عرض عام كيف لا وهو مقول على الحضوري وهو حقائق مختلفة وعلى الحصولي وهو حقيقة اخرى والمحمول على الحقائق المختلفة لا بد ان يكون عرضا
عاما وكلاهما مخدوش اما الاول فلانه مبني على ان المعتبر في هذا التقابل صلوح محل العدمي للملكة سواء كان بنفسه او بجنسه او نوعه وليس
كذلك بل المعتبر صلوح محله بشخصه او صلوح جنسه او نوعه الا ترى انهم مثلوا بالعمى للاكمه وقالوا انه قابل للبصر بحسب النوع وهو الانسان وان لم
يكن قابلا بشخصه ومثلوا بالعمى للعقرب قالوا انه قابل للبصر بحسب جنسه وهو الحيوان لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه [illegible] والعقرب
لا استعداد فيهما للبصر وانما يتصف الانسان والحيوان به في ضمن اشخاص اخر لا في ضمن [illegible]
القديم وان لم يكن فيهما استعداد للحصول بالنظر بحسب الذات لكن [illegible]
من العوارض الاولية للحادث فما استعداد له في القديم والحضوري اصلا بخلاف الاكمه والعقرب [illegible]
كون الحصول بالنظر من العوارض الاولية للحادث اول الكلام [illegible]
[illegible] عن القول باتصاف الحجر والمفارقات بالسكون وقد شنع شارح [illegible]
فان الجدار قابل للبصر لا بحسب شخصه لا بحسب نوعه [illegible] بحسب جنسه [illegible]
في ضمن الجدار البصر اصلا [illegible] صلوح النوع [illegible]
[illegible] فلا [illegible] والمحشي [illegible]
[illegible]

فقد صرحوا بان العلم بحسب التقاسيم فوعي متعين تقسيم البداهة والنظرية والجواب عنه بانهم قد اجاب بعضهم عن اصل الاشكال بان
الكلام في العدم والملكة المشهوريين وفيه شرط كون المحل قابلا من المتصف بالعدمي ممالا الاتصاف بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين
الذي يشترط فيها اتصاف المحل مطلقا وهذا قاطع الاشكال لو وجد ما يدل على الفرق بين العدم والملكة الحقيقي وبين العدم والملكة المشهوري
في هذا الحكم في كلامهم واذ ليس فليس فتكلم انه لا يظهر القول بعدم اتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة والنظرية كليهما وجه وجيه
فالتحقيق بالذي يخطر بالبال هو القول باتصافها بالبداهة وان لم يتصفا بالنظرية فاحفظ فانه وان كان مخالفا للجمهور لكن لا تقليد في الباطل
فتدبر **قوله** على ان عدمية النظرية آه يعني انه يمكن ان تفسير النظرية بعدم امكان حصوله بدون النظر عما من شانه ان يحصل بدونه فتكون
عدمية والبداهة بامكان حصوله بدون النظر فتكون وجودية والا لازم ح ليس الا اتصاف محل النظري بالبداهة لا اتصاف محل البديهي
بالنظرية [illegible] الحصولي القديم والحضوري بالبداهة ح **قوله** وفيما فيه اشارة الى ما فيه من الوهن لان الكلام على مذهب الجمهور
[illegible] بين التفسيرين ولهذا المافسر الصدر الشيرازي النظري بالضروري تعقبه المحقق الدواني في حواشي شرح المطالع الجديدة
بان النظري [illegible] الضروري معنى معينا بحسب الاصطلاح وهو ما يتوقف على النظر [illegible] عليه فليس الخيار لك ان تغيرها الى ما شئت
[illegible] على ان نفي النفي اثبات فيؤل الامر الى ما ذكرنا سابقا **قوله** والانفعال يطلق على انفعال النفس آه ظن قوم ان العلم هو قبول
النفس [illegible] المباحث عليها [illegible] حصول الصورة من تاثر النفس بصورة المعلوم فليكن هو سبب الانكشاف وهذا
القول في نهاية السخافة كما لا يخفى على من له ادنى فطانة فتفطن **قوله** كما هو مذهب من يقول آه ولعل عدهم العلم من مقولة الانفعال
مسامحة والا فهو ليس من مقولة الانفعال حقيقة باعتبار التاثر التجددي في المقولة [illegible] ههنا **قوله** مبنى الخلاف آه اشارة الى
ان هذا النزاع ليس لفظيا بل هو نزاع راجع الى المعنى لانهم اتفقوا بأجمعهم على ان مورد القسمة ههنا ليس الا ما هو العلم حقيقة ثم
[illegible] مصداق [illegible] المكان [illegible] او بعد اتفاقهم على الامارات
[illegible] الجسم [illegible] بالجهات فليس
النزاع [illegible] اشار اليه [illegible] الشيرازي في شرح [illegible] الى [illegible] المراد به السيد باقر الداماد
[illegible] في جعل تحقيقنا [illegible] مورد القسمة هو العلم [illegible] بمعنى حصول الصورة فان الحصول مصدر والحاصلة مشتق منه
[illegible] المقصود من تحصيل المعلوم حصوله لا يخفى على من له ادنى [illegible] كلام خال عن التحصيل اذ مرجع
معنى المعاني المصدرية انتزاعية لا وجود لها في الخارج ولا في الذهن قبل الموصوف به فكيف يكون [illegible] الحاصلة
[illegible] الحصول تقدم ذاتي على الحاصلة باعتبار ان الاول مبدأ والثاني مشتق لكنه من الاحكام اللفظية لا ينبغي عليه الدقائق وكون
[illegible] العلوم حصولها ممنوع انما الغرض منها الانكشاف وهو الصورة الحاصلة **قوله** والعلاقة تجمع بينها عبارة في
[illegible] كه عبارت است از حصول [illegible] دو گونه است يا مجرد
[illegible] تصديق [illegible] **قوله** كما تجمع العلاقة

[illegible] تعالى [illegible] ان
[illegible] في الحقيقة

هو بريء من ذلك كما حققه في التعليق العجيب وهذا المقام وان كان غريبا لكن لا بد من نبذ من التفصيل فاسمع ان العلامة القوشجي
حقق في شرح التجريد ان الموجود في الذهن امران احدهما المفهوم الكلي المعلوم الحاصل في الذهن والآخر كيفية نفسانية وهو جزئي
وعلم بهذا المفهوم وجعله انحلال الاشكال المشهور كون العلم من مقولة الكيف حيث قال وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على
القائلين بحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ معنى وجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في
الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن [illegible] الموجود في الخارج فهو جزئي [illegible] من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء [illegible] في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على
هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن [illegible] وهو معلوم وحل تحقيقه انا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
في الذهن [illegible] في الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية
وهو الموجود [illegible] اما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم انتهت عبارته فظن المحقق
الشيرازي انه جمع بين المذهبين حيث قال في حاشية القديمة نحن نقول هذا بالحقيقة جمع بين حصول انفس الماهية وشبحها معا في الاذهان
[illegible] دون اثبات ذلك خرط القتاد وحل الظاهر من كلام [illegible] في الاذهان [illegible] عنها الآثار فتكون مطابقة لما يصدر
عنه الآثار [illegible] فيها الشبح والمثال لا ان هناك مذهبين [illegible] قلد لبلادة التقليد والتحقيق انه غلط فاحش لان الشبح عند
القائلين به [illegible] هو الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشارك له في الصفات وعند الموجود الذهني هو المعلوم والعلم هو الكيفية
النفسانية وليست مشاركة له في الصفات [illegible] شبحا [illegible] انه جمع بين حصول الاشياء بانفسها وحصول اشباحها
[illegible] المحقق الدواني [illegible] بان [illegible] القائم في الذهن الذي عبر عنه بالكيفية النفسانية ان كان
[illegible] الاشكال بان ما هو متحد مع الجوهر لا يكون
لا يكون مغايرا بالحقيقة انتهى [illegible] العبد [illegible] ان القائم في الذهن ان كان مغاير المعلوم بالماهية
فهو بعينه قول بالشبح والمثال فان [illegible] ما [illegible] بالكنه [illegible] كان الشيء
[illegible] الخارج [illegible] ماهية [illegible] الشيء [illegible] لك الشيء بل مثاله حتى اذا عرض
[illegible] في الذهن [illegible] الشيء [illegible] تأثرها وليعلم من هذا ان الامر الحاصل
[illegible] للمعلوم [illegible] هو بعينه هذا المفهوم [illegible] في الذهن ماهية اخرى فلا يحتاج الى اثبات وجود امر آخر
[illegible] كما توهمه انتهى وحاصله انا نختار الشق الاول من الشقين المذكورين [illegible] الدواني ان هذا الامر القائم مغاير للمعلوم ونقول
[illegible] الشبح والمثال [illegible] الدواني فان الشبح والمثال [illegible]
[illegible] فان [illegible] الشيء اذا كان [illegible]

اخرى تكون من الكيف فيندفع به الاشكال المشهور انه يلزم كون شيء واحد جوهرا وكيفا وهذا مبني على ما اختاره في الحاشية القديمة وحققه في حواشيه الجديدة على شرح المطالع بالاعتراض عليه من ان ذوات الاشياء تابعة لوجودها وان الماهية تنقلب ذاتها اذا وجدت في الذهن فالانسان مثلا جوهر باعتبار وجوده في الخارج وعرض اذا وجد في الذهن لانقلابه اليه بانقلاب ظرف الوجود وهذا ليس قولا بالشبح التبة وانت تعلم ان هذا الكلام منه مع قطع النظر عما يرد على ما اختاره من القول بالانقلاب كما بسطه الدواني في حواشي شرح المطالع مخدوش اما اولا فبانه مخالف لما قاله في حواشيه القديمة كما نقلناه انه جمع بين المذهبين فهناك آمن يكونه جمعا بين المذهبين ههنا انكر ولاله بحكم الشبح وهل هذا الا تدافع ظاهر واما ثانيا فلان هذا الكلام منه الان يكون من جانب شارح التجريد او من نفسه على الثاني لاخطاب بعد فان الدواني يعترض على الشارح لا عليه حتى يدفعه بما اختاره وعلى الاول فهو جهل مركب لان شارح التجريد بل كل متامل لا يتفوه بمذهب الانقلاب الذي هو مختاره في هذا الصدد وليس هذا مذهب الشارح فيلزم توجيه الكلام بما لا يرضى قائله واما ثالثا فبانه لا يعلم ما الامر المشترك الذي يقال انه تارة يكون جوهرا وتارة يكون عرضا والفطرة السليمة تابى عن هذا القول اشد الاباء وبالجملة لا يندفع ايراد الدواني على القوشجي بهذا الكلام اصلا بل هو مدفوع بما ذكرنا من التحقيق وتقريره انا نختار الشق الاول وهو ان القائم بالذهن مغاير للمعلوم وقوله هذا بعينه قول بالشبح غير مسلم فان القائلين بالشبح يقولون بمشاكلته للمعلوم والقوشجي لا يقول بها فاين هذا من ذاك فتلخص انه لا يرد على القوشجي ما اورده هذا المحقق اصلا وتلخيص تحقيقه ان في الذهن حصولين الاول الماهية بنفسها وهو كلي وجوهر مثلا والثاني الكيفية النفسانية المغايرة له الغير المشاكلة له وهي علم وكيف فيندفع به الاشكال المذكور قطعا وليس هذا مبنيا على القول بالشبح ولا على انقلاب الماهية بانقلاب الوجود ونعم يطلب القوشجي بايراد الدليل على اثبات هذا الامر المغاير للمعلوم الغير المشاكل له في الصفات الذي هو علم وعرض من مقولة الكيف او غيرها لم يكن عنده طريق سوى الاحالة الى البداهة وهذا كما ان السيد المحقق بالغ في جميع تصانيفه في اثبات الحالة الادراكية سوى الصورة العلمية وافتخر به ومع ذلك فليس عنده دليل شاف يسكت المناظر سوى الحوالة الى الوجدان فتدبر **قوله** وفيه ما فيه اشار تعالى الى ان العلم مشترك لفظي بين حصول الصورة والصورة الحاصلة بل العلم عنده ايضا معنى واحد وهو ما به الانكشاف وكل منهما مصداق له فهو مشترك معنوي **قوله** المراد بالاول آه دفع لما اورد على السيد المحقق بان المذكور في الحاشية اولا هو الصورة الحاصلة وثانيا حصول الصورة فكيف يصح قوله في المنهية الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف يعني الاول ذكرا وان كان هو الصورة لكن الاول رتبة هو الحصول فان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق والظاهر ان المبدأ متقدم من المشتق فالمراد بالاول في المنهية والثاني الاول والثاني رتبة فيصح الكلام بلا مرية وتعقبه الفاضل اللبكني بانه على هذا يكون معنى قوله الجمهور على ان مورد القسمة هو الاول ان الجمهور على ان المقسم هو حصول الصورة ومعنى قوله ومنهم من ذهب الى الثاني ومنهم من ذهب الى ان المقسم هو الصورة الحاصلة ويكون قوله اقول آه ردا لكون المقسم هو الصورة الحاصلة ولا يخفى على من له ادنى فهم انه لم يقل المحشي ان الاول انما وقع في هذه الحاشية فالمراد به الاول بالرتبة وان الثاني انما وقع يكون المراد به الثاني رتبة بل غرضه ان الاول والثاني الواقعين في المنهية يراد بهما الاول والثاني بالرتبة فلا يلزم منه ان يكون هو المراد بالاول والثاني الواقعين في الحاشية ايضا فلذلك حتى يلزم ما الزمه نعم يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا من ان كون الحصول مبدأ والحاصلة مشتقا منه المستلزم لتقدمه عليه من الاحكام اللفظية وفي الحقيقة الحصول متاخر وجودا عن الحاصلة لانه معنى الانتزاعي الانتزاعيات

متاخرة الوجود عن موصوفاتها فمادة الاول وماذكر فى رتبة لاتنفع وهذا هو تفصيل النقل عن المحشى تحت قوله الآتى فاذا فهم فيه فتذكر
الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدرى مقدما تحققا ورتبة لان المعانى المصدرية والانتزاعيات لا تتحقق الا بعد تحقق
منا شئ الانتزاع انتهى والحق ان تقديم الاول على الثانى من اغلاط الناسخين والسيد المحقق برى عن ذلك والحشيين ههنا كلمات اخر
لا تسع الوقت بذكرها وقد ذكرت بعضا منها فى تعليقاتى القديمة المسماة بهداية الورى **قوله** ظن توهم آه قد يقال الظن عبارة عن
اعتقاد راجح غير جازم فهذا الظن اما من قبل المحشى وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا
المذهب عند اصحابه مجزوم به وجوابه ان الظن قد يطلق على ما يقابل اليقين ايضا كما صرح به المصنف فى المحاكمات وهو المراد ههنا **قوله**
والضرورة تشهد آه قد ينبه عليه بان الحصول معنى مصدرى مرادف للوجود وهو من الامور العامة والامور العامة ليست بداخلة تحت
مقولة كما صرح به رئيس الصناعة رحمه الله فى الشفاء والانتقاش مصدر انتزاعى ايضا لكن ان يكون منشأ للانكشاف فتعين ان يكون هو الصورة **قوله**
ومن مقولة الكيف هذا هو المشهور بين الجمهور والايراد عليه بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن مشخصاتها فصور
الجواهر جواهر وصور الاعراض اعراض فالقول بان العلم مطلقا من مقولة الكيف جزما غير صحيح مدفوع بما ذكره رئيس الصناعة فى الهيات الشفاء
من ان الجوهر ماهية اذا وجدت فى الخارج يكون لا فى موضوع سواء كان فى موضوع عند وجوده فى الذهن او لا فالعلم كيف باعتبار وجوده الذهنى جوهر
بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج تكون فى موضوع فلا تنافى بين كونه عرضا وبين كونه جوهرا ومن ههنا يظهر ان الشئ كما يوجد فى الخارج
موجود فى الذهن ايضا فى ضمن الصور الا انه ينقلب الى امر آخر كما اختاره الصدر الشيرازى وان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى
حواشى المتعلقة بالحاشية الجلالية المتعلقة بالتهذيب **قوله** بل يمكن ان يستدل عليه وهذا الدليل ذكره المصنف فى منهيات شرح
المطالع فاورد عليه بان معنى المطابقة فى العلم ليس هو المطابقة فى الصور المحسوسة وهو ظاهر بل معنى مطابقة العلم للمعلوم انه الذى ينكشف به
على النفس لا غيره فى ان المطابقة بهذا المعنى يصح ان يوصف به الانفعال والاضافة ايضا وكان العلم احدهما واجاب عنه الصدر الشيرازى
فى حواشيه بانه ليس معنى المطابقة ما توهمه بل معناه موافقة للواقع كما يستفاد من كلام المحقق الطوسى فى شرح الاشارات حيث قال من
اعتراضات الفاضل الشارح ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر خارج
فلم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك ... وجوابه ان من الصورة ما هى مطابقة للخارج هى العلم ومنها
ما هى غير مطابقة هى الجهل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما
ولا جهلا واورده المحقق الدوانى رحمه الله فى حواشى شرح المطالع ايضا بان ما ذكره غير حاسم لمادة الشبهة لان للمورد ان يعود ويقول ما معنى موافقته
للواقع ان كان معناه مناسبة مخصوصة بسببها ينكشف الواقع على النفس فذلك متصور فى الاضافة ايضا وان كان معناه المناسبة
التى تجرى بين الصور المحسوسة فلا نسلم انه متصف بالموافقة بهذا المعنى وان كان معناه كونه بعينه هو الامر الموجود فى الخارج كما
يقتضيه سياق ما نقله من شرح الاشارات فبعد تسليم امتناع وجودها يلزم ان لا يكون العلم بالاضافات علما ولا جهلا على ان
المطابقة بهذا المعنى انما تصح على مذهب من يقول بوجود الاشياء بانفسها لا على القول بالشبح والمثال وكون الكيف حقيقة الشئ
على هذا المذهب لا على الاول وان كان معناه امرا آخر فليبين حتى نتكلم عليه فالوجه ان تفسر المطابقة بالمحاكات وهى شاملة للذهنيين
وجارية فى الاضافة ايضا ثم تصدى لدفعه ذلك الصدر فى حواشيه الجديدة بان ارتباطا كونها لو وجد لوجد فى الخارج لكان عينها هو

مطابق له وبالعكس والحاصل ان العلم ان كان له مطابق كذلك كان علما والا كان جهلا وليس للاضافة مع الامر الخارجي علاقة كالية لامتناع وجوده الخارجي انتهى اقول لا يخفى على المتنور فساده لانه لا ينفع فان الصور وان لم يوجد ويقول المطابقة بهذا المعنى لا نسلم انها تتحقق في العلم حتى يلزم كون الاضافة جهلا واي دليل على اعتبار هذا المعنى فظهر ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يحلو عن شئ التنبه وفيه تفصيل آخر ذكرته في تعليق الحائل على تمليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل فارجع اليه **قوله** وهذا كما ان آه قال في الحاشية اي اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة بمعنى ما به الانكشاف وعلى حصول الصورة بالمصدري كما ان مطلق العلم آه **قوله** فلا تتوهم انه يتوهم قال في الحاشية مفع لما توهمه المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو من قلم الناسخ انتهى **قال** اقول على هذا التقدير آه مقصوده ابطال راي بعض الافاضل من ان المقسم للتصور والتصديق هو المعنى المصدري وهو من راي العلامة الشيرازي فانه ذهب الى انقسام كل من الحصول والحاصل اليهما وتقريره انه لما كان المقسم الحصول المصدري يلزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه اللزوم فقد بينه بقوله ان حصول الصورة آه وتحريره ان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة فالحصول الذهني ليس الا الوجود الذهني فيكون التصور والتصديق على هذا التقدير فردين للوجود الذهني وقد تقرر في مبحث الامور العامة ان الوجود حقيقة واحدة نوعية وان افراده افراد حصصية لا غير وان الكلي بالقياس الى حصصه نوع فيكون الحصول الذهني نوعا فرديه التصور والتصديق فيلزم اتحادهما نوعا وذلك ما اردناه واما بطلان اللازم فلانهم قد صرحوا بان التصور والتصديق نوعان متباينان من الادراك وسياتي في شرح قول المصنف وهما نوعان الخ وبه صرح ذلك الفاضل ايضا حيث قال في بحث الجعل من الافق المبين اليس قد قرع سمعك ان التصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط انتهى فتحصص من هذا البيان ان التصور والتصديق لا يمكن ان يكونا قسمين للعلم بالمعنى المصدري بل هما قسمان للعلم بمعنى الصورة الحاصلة هذا وانت تعلم انه لا وجه لتخصيص السيد المحقق هذا القول بلزوم الاتحاد منه فانه يلزم على تقدير كون المقسم هو الصورة ايضا على القائلين بحصول الاشياء بانفسها بان يقال ان التصور والتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم مع المعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وبوجه آخر لو تعلق التصور بما تعلق به التصديق لزم اتحادهما وهذه الشبهة دقيقة ولها اجوبة كلها واهية كما فصلتها في التعليقات والظاهر ان التخصيص ليس لعدم الورود على المذهب الاول بل الشبهة الواردة على المذهب الاول لما كانت مشهورة تركها وذكر الشبهة من عند نفسه على القول الثاني فقال بعض الناظرين لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لا من تفسير العلم بالصورة اذ لو فسر العلم بالصورة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي واما اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول فلازم من القول بكون العلم عبارة عنه ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم فيه متحدين انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى مساس ان اتحادهما على تقدير كون العلم عبارة عن الحصول ايضا لم يلزم منه فقط بل بانضمام مقدمات ككون افراد المصادر حصصية وكون الكلي نوعا وغيرهما فلو فسر العلم به ... ارتكب عدم حصصية افراد الوجود والمصدر وعدم كون المصادر انواعها لا يلزم ذلك وبالجملة كما ان الاتحاد على تقدير تفسير العلم بالصورة لا يلزم بمجرده بل بانضمام مقدمة خارجية كذلك لا يلزم على تقدير تفسير العلم بالحصول ايضا بمجرده بل بمقدمات خارجية وكما ان المقدمة الخارجية هناك مسلمة الجمهور كذلك المقدمات الخارجية ههنا

فما وجه الفرق بين التخصيص فالصواب في وجه ما ذكرناه ثم قال ذلك الناظر ثم يرد على الشارح ان هذا الايراد بعينه وارد على تقدير
القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجود ما كما ينطق به كلامه في ما بعد لان الانتزاعي لا حقيقة له الا ما حصل في
العقل ولا فرد له سوى الحصة اقول هذا فرية بلا مرية فان مخترعي الحالة الادراكية لا يقولون بانتزاعيتها وعبارات السيد المحقق في
جميع تصانيفه دالة على انها وصف انضمامي يحصل بعد حصول الصورة فافهم **قوله** فيكون فرداً آه جعل المحشي قول السيد المحقق لان حصول
الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية محمولا على دليلين مستقلين حيث قال في المنهية المعلقة على
قوله وايضا افراد الوجود آه هذا القول دال على ان قول المحشي وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمة للدليل الاول فظهر ان عبارة المحشي
مشتمل على دليلين الاول قوله ان حصول الصورة آه والثاني قوله وافراده افراد حصصية انتهت فاحتاج الى التكلف المؤدي
الى التعسف تقرير الدليل الاول ان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني فهو فرد لمطلق الوجود كالوجود الخارجي والوجود حقيقة واحدة ونوع
حقيقي وافراد النوع الحقيقي كالوجود ههنا سواء كانت اولية كالوجود الذهني او ثانوية كالتصور والتصديق حصصية كانت كافراد
الوجود ونحوه او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة والا لم يكن النوع تمام ماهية افراده فاذن التصور والتصديق كلاهما متحدان
نوعا وهو خلاف ما تقرر في موضعه انهما متباينان نوعا هذا ولا يخفى على الفطن الذكي ما في هذا الدليل فانا لا نسلم كون الوجود حقيقة واحدة
حتى تكون افراده متحدة نوعا ولو تنزل معه كون افراده حصصية لم يبق دليلا مستقلا بل صار المجموع دليلا واحدا والتلخيص ان كون الوجود
حقيقة واحدة لا يثبت المراد الا بضم معه كون افراده حصصية من المقدمات التي ذكرها في الدليل الثاني فيصير الكل دليلا واحدا ولعله
لا يخفى وتحرير الدليل الثاني ان افراد الوجود حصصية كما صرحوا به والافراد الحصصية لا تكون مختلفة الحقيقة في ما بينها ومع طبيعتها لانهم
صرحوا ان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى حصصه فيكون التصور والتصديق متحدي الحقيقة هذا خلف وانت تعلم انه ايضا لا يتم ما لم
ينضم به كون الحصول هو الوجود فبعد انضمامه يصير الكل دليلا واحدا **قوله** قال الاستاذ استاذ الاستاذ في تعليقاته على شرح السلم
لاستاذه مولانا ... السنديلي **قوله** قد اضطربت الاقوال في شانها آه اعلم اولاً ان الكلي قد يؤخذ من حيث هو هو ...
ويقال له المطلق والكلي الطبيعي وقد يؤخذ معهما بان يكون كل من التقييد والقيد داخلا في مجموع الامور الثلثة ويقال له الفرد وقد
يؤخذ مع التقييد دون القيد ويقال لها الحصة ولا وجود لها في الخارج لجزئية التقييد الذي هو امر نسبي فيها واما الاول ففي وجوده
اختلاف كثير بين الحكماء ليس هذا موضع تحقيقه وقد يؤخذ معهما بحيث يكون كل من التقييد والقيد خارجا عن المعنون داخلا
في العنوان والملاحظ ويقال له الشخص عند المتاخرين فليس بينه وبين الكليات عندهم تغاير الا تغاير اعتباري ...
بجريان احكام الخصوص على الكلي من حيث هو هو وعند المتقدمين واكثر المتاخرين الشخص عبارة عن الكلي مع التقييد ...
والتقييد خارج عنه والاول ... موجود في الخارج فظهر بهذا ان الشخص والحصة ... بهذه المعاني المصطلحة متقابلة ...
على الآخر وقد يطلق الفرد على الشخص وهو المراد في قولهم الكلي ان كان تمام ماهية ...
المشترك بين الماهية وشيء آخر فهو الجنس والا فهو فصل وان كان خارجا عن تمام ماهية افراده ...
بحقيقة واحدة وعرض عام ان لم يختص بها وكذا قد يطلق الحصة ايضا على الشخص ...
حقيقي لما يحصل التنافي بينه وبين تعبيرهم الحصة بالطبيعة المأخوذة مع القيد بان يكون التقييد ...

الحواشي المتعلقة بصفحة ١٠١

[illegible]

الا ان يكون الطبيعة نوعا بالنسبة الى حصصها يدل على ان بين الحصص والطبائع تغايرا اعتباريا كما بين الاشخاص والطبائع عند بعض
المتأخرين لان معنى النوع ماهية مقولة على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وبعبارة اخرى النوع ما يكون تمام ماهية افراده فلا بد
ان تكون الاشخاص المندرجة تحته متفقة في الحقيقة والا لم يبق النوع نوعا بل جنسا هذا خلف وتفسير المذكور نص في التغاير الحقيقي بين
الطبيعة والحصة وكذا بين الحصص لانها عبارة عن مجموع المقيد والتقييد ولا ريب في ان مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي
مغاير لنفس الطبيعة وتحقيقه ثالثا انه يدفع هذا الاضطراب بوجوه منها ان الحصة قد تطلق على الشخص ايضا كما عرفت فالمراد بالحصة في قولهم
هذا هو هذا المعنى فيكون المعنى كل كلي فهو بالنسبة الى اشخاصه نوع وهذا صحيح لا غبار عليه وهذا التوجيه احسن لولا مخالفته لبعض كلماتهم فانهم
صرحوا بانه لا فرد للوجود وغيره من المعاني المصدرية غير الحصص الاعتبارية وحققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وان الوجود
نوع بالنسبة الى افراده الحصصية فهو صريح في ان المراد بالحصة في هذا الحكم غير ما يراد من التشخص ومنها ما قيل لا نعني باتحاد الحصص نوعا الا
ان الطبيعة الواحدة متحققة فيها بعد حذف المخصصات والتقييدات وهو ظاهر كما في نوعية الماهية بالنسبة الى الافراد الشخصية على راي
المتقدمين القائلين بجزئية التشخص للشخص وانت تعلم ما فيه من السخافة فانهم فسروا النوع بما يكون تمام ماهية افراده فارادة هذا المعنى
من النوعية لا يطابق مرامهم وذكرها هذه القاعدة في بحث النوع الحقيقي فهو شاهد عدل على انهم لم يريدوا بالنوع في هذه الكلية الا المعنى
الذي ذكر في ايساغوجي والظاهر ان الحكم بكونه نوعا بالنسبة الى الاشخاص انما هو على تفسير الشخص بما ذكره المتأخرون واما على طريقة المتقدمين
فكلا ومنها ما اختاره استاذ المحشي وهي تحقيقه **قوله** وهذا انما يستقيم الخ فانه لو كانت عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد كانت الطبيعة جزءا
لها لا تمام ماهيتها فلا يصح اطلاق النوعية عليها **قوله** يدل ولا الظاهر على التغاير الحقيقي وذلك لان الحصة على هذا التقدير صارت
عبارة عن مجموع الطبيعة والتقييد لخروج القيد ودخول التقييد في المعنون فيتغاير بالطبيعة لان الجزء يغاير الكل فان قلت لو كان الجزء
مغايرا للكل لما صح حمله عليه لان الحمل عبارة عن اتحاد احد المتغايرين بنحو من الوجود مع انه يحمل الجزء كالجنس على الكل كالنوع لانا نقول
قد صرح الشيخ الرئيس وغيره بان هذا في الاجزاء الذهنية واما الاجزاء الخارجية فلا يحمل بعضها على بعض ولا على الكل الا ترى الى انه
لا يحمل الدار على الجدران ولا الجدران على الدار ولهذا اذا اخذ الجنس والفصل بشرط لا شيء لا يحمل احدهما على الآخر ولا شك ان كلا من الطبيعة
والتقييد جزءان خارجيان للحصة على ذلك التقدير فلا يحملان عليه والنوعية تقتضي الحمل **قوله** لانه صرح بجزئية التقييد فلا يحمل الطبيعة
على الحصة فلا يكون نوعا وما قال بعض الناظرين ان غاية ما يقال على تقرير جزئية التقييد للحصة ان الطبيعة قد تؤخذ مبهمة بالقياس الى
الحصص فتكون محمولة عليها وقد تؤخذ بشرط لا شيء فلا تحمل كما قالوا في الجنس ونوعية الطبيعة انما هي حين اخذ لا بشرط شيء انتهى ففيه ان
الطبيعة مجردة لا يمكن حملها على مجموع الطبيعة والتقييد الذي هو امر اضافي وان اخذت مبهمة لان الابهام لا يؤثر في رفع التغاير الحقيقي
فتدبر **قوله** كما فرغ من الاستاذ في شرح السلم آه قال استاذ استاذ المحشي في شرح السلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الملحوظ
فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصة منها فكانت الحصة
هي الطبيعة والفرق بنحو من الاعتبار انتهى فاعترض عليه تلميذه يعني استاذ المحشي بان تفريع التغاير الاعتباري على هذا التفسير بقوله
فكانت الحصة هي الطبيعة لا يظهر وجهه وهذا بناء على ما سيأتي منه ويشيد المحشي اركانه من ان الظاهر هو اعتبار دخول التقييد
وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد وهو المعنون فان دخولها في المفهوم التعبيري مما لا شك فيه فكان معنى

قوله هذا اذا اخذت ههنا قد الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا عن المعنون والتقييد من حيث هو تقييد داخلا في المعنون كانت
الحصة فلم يستقم التقريب بالتغاير الاعتباري على هذا التفسير قطعا لكن سياق كلام شرح السلم يقتضي ان استاذ استاذ المحشي تبع صاحب الافق
المبين وحمل هذه العبارة على خروج التقييد من المعنون ودخول التقييد في العنوان واختار التغاير الاعتباري بين الطبيعة والحصة
فاستقام التقريب عليه فانه فع توهم استاذ المحشي بعدم الانطباق ثم لا تخلو عبارة شرح السلم عن ركاكة ظاهرة قوله على ان الجزء
اعلم اولا ان الجزء الذهني ههنا عبارة عما يكون محمولا على الكل وعلى الجزء الآخر وبالعكس في الجزء الخارجي بالا يحمل على الآخر
ولا على الكل وظاهر ان حمل احدهما على الآخر يستلزم حمل الآخر عليه فلا يتصور كون احدهما ذهنيا والآخر خارجيا وثانيا انه لا يخلو
اما ان يكون التقييد جزءا ذهنيا او خارجيا لا سبيل الى الاول لانه يستلزم حمل التقييد على الجزء الآخر وهو الطبيعة وبالعكس حمل
كليهما على الكل وليس كذلك فان التقييد عرض نسبي اضافي والطبيعة التي هي جزء آخر قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من مقولة
الاضافة وقد تكون من مقولة اخرى فكيف يحمل احدهما على الآخر لاستحالة حمل احدى المقولتين على الاخرى ولا سبيل الى الثاني
فانه يستلزم عدم امكان حمل كل من التقييد والطبيعة على الآخر وعلى الكل وهذا مخالف للنوعية فان مقتضى نوعية الطبيعة
للحصص حملها عليها والتلخيص ان التقييد لو كان جزءا فاما ان يكون كل منه ومن الطبيعة جزءا ذهنيا او جزءا خارجيا او يكون
احدهما جزءا ذهنيا والآخر خارجيا وكل من الشقوق باطلة فهكذا كون التقييد جزءا وبهذا ظهر فساد ما قال بعض الفضلاء
انا نختار كون التقييد جزءا ذهنيا لكن لا نسلم استلزامه لاتحاد التقييد مع الكلي وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية
الموجبة للاتحاد هي جزئية الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية بمعنى كون المفهوم الحاصل في الذهن جزء المفهوم
المركب من المفهومين او ثلثة فانا قد نتصور مفهوم زيد مع وصف الكتابة بحيث يحصل مجموع الموصوف والصفة مركبا واحدا
واتحاد بعض الاجزاء مع بعض وحمله عليه منتف ههنا وجه الفساد ظاهر فان هذا الكلام مع كونه طويلا مبني على عدم فهم ما هو المراد
ههنا من الجزء الذهني والجزء الخارجي قوله وايضا على تقدير عدم الدخول الخ يعني لما كان التقييد داخلا في العنوان فقط خارجا
عن المعنون في الحصة يلزم ان لا يكون بينها وبين الشخص على راي المتاخرين فرق لان الشخص عندهم هو هذا مع انهم قائلون
بالتقابل بين الحصة والفرد والشخص واما القول بان بينهما فرقا آخر ايضا فان الشخص متشخص في الواقع من دون اعتبار العقل واما
الحصة فهي عبارة عن الكلي المتخصص في الاعتبار ولا ريب في انه اعتباري كما ذكره بعض الناظرين الايجدي نفعا لان الظاهر من
عبارات المتاخرين وجود الفرق بينهما بحسب الحقيقة وهو لم يتضح قوله على راي المتاخرين واما عند المتقدمين فيظهر الفرق على هذا
التقدير ايضا لان القيد عندهم داخل في الشخص وليس بداخل في الحصة اتفاقا قوله ويقال الدخول الخ يعني ان المراد من قولهم ان
يكون التقييد داخلا والقيد خارجا دخول التقييد في العنوان وخروج القيد من المعنون وهذا توجيه بارد لا يقبله الطبع السليم فانه تكلف
عظيم قوله كما ان النسبة داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها اعلم ان ظاهر عبارات الشيخ الرئيس مع المحقق الطوسي وغيرهما من
المتقدمين يدل على ان القضية ثلثة اجزاء المحمول والموضوع والنسبة والسيد المحقق ذهب في حواشيه الآتية الى ان النسبة داخلة في
مفهوم القضية وعنوانها لا في مصداقها وحقيقتها ومعنونها كما ان البصر داخل في مفهوم العمى لا في حقيقته وجعل متعلق التصديق
الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وهذا كلام في غاية التحقيق وقد سبقه الى ذلك المحقق الطوسي في الاساس حيث

قال باجزاء القضية لا تزيد على اثنين لان موضع تعلق الصدق والكذب في القضية ليس الا واحدا وذلك الموضع هو موضع الربط والربط
لا يوجد الا بين المحكوم عليه وبه فثبت منه ان الاجزاء الاولية للقضية لا تزيد على اثنين وبانضمام التاليف اليها لا توجد هناك الا اشياء
ثلثة الاجزاء ثلثة كيف ولو كان ذلك الربط ايضا جزءا لاحتاجت اجزاؤها الى روابط مستانفة انتهى بحاصله وبعض من نظر من ملاحظة تقطنه
قال انه مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ في الشفاء والنجاة مما يقتضيه العقل باطلا لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب او قول
صادق او كاذب فالقضية في اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية ولا ريب في ان الموضوع والمحمول سواء اخذا حال كون النسبة
رابطة او لم يوخذ كذلك ليسا بحكايتين اصلا ولا يتصور اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر النسبة التامة الخبرية اذ هما بلا اعتبار النسبة
التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفهومات المفردة كما صرح المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة مناط القضية
ومدارها فكيف يظن انها خارجة عن حقيقتها وقال بعض المحققين انهم قد صرحوا بان القضية الموجبة انما تصدق اذا طابقت الجهة المادة
واذا لم تطابق تكون كاذبة فلا بد من دخول الجهة فيها والا فلا معنى لاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة
عبارة عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من دخولها في سائر القضايا ايضا فظهر ان ما زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي
ان يصغى اليها انتهى كلامه بعبارته اقول لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد ما فيه فان السيد المحقق لا يقول ان حقيقة القضية الموضوع
والمحمول فقط حتى يرد عليه انه لا يعقل كونهما حكايتين بخلاف ما صرحوا به انه لا بد للقضية من النسبة بل قال بعروض النسبة لهما فلا يرد
عليه محذور اذا عرفت هذا ففي كلامه من اختلالات اه اقول لا نفهم قوله مع كونه مخالفا لما صرح به الشيخ آه فان الذي يفهم من كلام الشيخ
الرئيس في جميع تصانيفه انما هو انه لا بد للقضية من النسبة ولا تتم بدونها وهذا القدر لا ينافيه تحقيق المحشي فانه ايضا قائل
بانه لا بد لتمام القضية من النسبة لكنها ليست داخلة في مفهومها بل في عنوانها فالقضية بعنوانها عبارة عن مجموع الموضوع
والمحمول والنسبة الخالية وبحقيقتها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما فالنسبة وان لم تدخل في حقيقتها لكن
لا بد من اعتبار عروضها للموضوع والمحمول عنده ايضا فاي مخالفة بين تصريح الشيخ وهذا التحقيق بل يؤيده كلام الشيخ في الشفاء
الرابطة انما يحتاج اليها لتدل على نسبة المحمول الى الموضوع انتهى ولو سلمنا المخالفة فنقول هي ليست بضائر لان السيد المحقق ليس

الحواشي المتعلقة بصفحة ١٩٥

حواشي مصباح الأرواح

الذي لا يعرف الحق بالرجال بل هو ممن يعرف الرجال بالحق وامّا ثانيا ففي قوله ولا ريب ان الموضوع والمحمول آه فانه لا يضر كونهما ليسا بحكايتين
فان القضية ليست عبارة عن الحكاية حتى يقال ان الموضوع والمحمول ليسا بحكايتين فلا يكونان قضية بل هي عبارة عن قول
يقصد به الحكاية كما صرح به فيما قبله ولا ريب في ان الموضوع والمحمول قول يقصد به الحكاية بعروض النسبة الحاكية لها وامّا ثالثا ففي قوله
ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب ما لم يعتبر آه فانه ان اراد انه لا بد في اتصاف الموضوع والمحمول بالصدق والكذب من اعتبار
المجموع منهما ومن النسبة فهو ممنوع بل باطل وان اراد انه لا بد من اعتبار النسبة مطلقا فهو مسلم ولا يضر وامّا رابعا ففي قوله اذ لا
معنى لاتصاف المفرد الخ فانه لا مضايقة في اتصاف المفردين من حيث عروض النسبة بينهما بالصدق والكذب نعم لو اعتبر مع
قطع النظر عن النسبة بالكلية لكان له وجه لكنه خارج عما نحن فيه وتصريح المحقق الدواني لا يضره وامّا خامسا ففي قوله والحاصل آه
فانه ان اراد ان النسبة مناط القضية من حيث الجزئية فهو اول النزاع وان اراد اعم من ذلك فلا يصح قوله كيف يظن انه خارج عن
حقيقتها وهل هذا الا كما يقال الوضوء مناط الصلوة ومدارها فكيف يظن انه خارج عن حقيقتها وهذا عجيب جدا وامّا سادسا ففي
استشهاده بقول بعض المحققين فلان تصريحهم بان صدق القضية الموجبة مطابقة الجهة المادة وكذبها عدمها لا يقتضي دخول النسبة
في حقيقتها وقوله والا فلا معنى لاتصافهما بالصدق والكذب آه ممنوع لان معنى الصدق على التحقيق مطابقة الموضوع والمحمول حال
كون النسبة رابطة بينهما للمادة وكذبها عدمها فقد ظهر من هذا البيان الواضح والتبيان اللائح ان هذا الكلام من اوله الى آخره
مغالطة وان نسبة السفسطة الى الشارح صدرت عن غفلة **قوله** وكما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المشخص عند المتاخرين

فان التشخص عندهم كما هنالك عليه عبارة عن الكلي من حيث هو وعن التشخصات لما ان تكون الحيثية تقييدية تبقى الملحوظ دون الملحوظ
من ههنا التشخص يقول ان الكلي والتشخص متحدان ذاتا وبه ظهر ان الكلي الطبعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه لانهم متفقون على وجود التشخص
في الخارج وهو ليس عندهم الا الكلي المعروض للتشخص فيما استدلال رئيس الصناعة عليه بان هذا الحيوان موجود في الخارج والحيوان جزء لهذا
الحيوان وجزء الموجود موجود فنفس الحيوان الذي هو كلي موجود فلا يخلو عن مغالطة كما لا يخفى على ذي فطانة والتحقيق ان مطلق الشيء
موجود قطعا والشيء المطلق ليس بموجود جزما **قوله** والفرق آه هذا دفع لما اورد من انه يلزم على هذا التقدير عدم الفرق بين التشخص
والحصة على رأيهم قال المحشي في المنهية يعني ان معنون التشخص والحصة ليس الا نفس الطبيعة لكنهما مختلفان بحسب العنوان اذ الطبيعة
الملحوظة بعنوان الاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران بالنسب التوصيفية والاضافية تسمى حصة **قوله** كما في موضوع المهملة
القدمائية والطبعية الفرق بينهما ان موضوع المهملة هو الشيء من حيث هو هو بان يلاحظ نفسه وقطع النظر عن جميع الحيثيات حتى
حيثية الاطلاق وموضوع الطبعية هو الكلي من حيث هو مطلق بان يلاحظ المطلق مطلقا من غير ان يؤخذ الاطلاق قيدا في الملحوظ بل
في اللحاظ فقط وثمرته تظهر في اجراء احكام الخصوص فانها تجري على الاول ولا تجري على الثاني ولذلك تفطنت من ههنا ان موضوع
الطبعية فرد لموضوع المهملة وان ما قال صاحب السلم في منهياته لا يبعد ان يتوقع من المتوقد المستيقظ ان لام التعريف ليست على
وجوه اربعة كما هو المشهور بل على انحاء خمسة لام العهد الخارجي كما في القضية الشخصية ولام الجنس كما في المهملة القدمائية ولام الطبيعة
كما في الطبعية كقولك الانسان نوع ولام الاستغراق ولام العهد الذهني انتهى ركيك لان لام الجنس الذي هو موضوع
المهملة القدمائية يكفي للطبعية فلا حاجة الى استخراج لام الطبيعة لان موضوع الطبعية فرد لموضوع المهملة وقد صرحوا بان مدلول لام
الجنس هو نفس المدخول من غير انطباق على الافراد وهذا لا ينافي ان يعتبر في مدخول اللام حيثية زائدة كحيثية العموم كما في موضوع
الطبعية فاحفظه **قوله** لان التقييد آه تقريره انه لا يمكن ان يكون التقييد جزءا ذهنيا للحصة لان التقييد من مقولة الاضافة فانه
نسبة بين المطلق والمقيد والطبيعة قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من الكيف وقد تكون من غير ذلك وتخصيص الحصة بالانتزاعيات
نشأ من سوء الفهم ولا شك في انه لا يحمل فرد مقولة على فرد مقولة اخرى فلا يحمل التقييد على الطبيعة ولا الطبيعة على التقييد فلا يكون جزءا
ذهنيا واما قول بعض الناظرين ان الانتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلة تحت مقولة لكونها بسائط عقلية والكلام ههنا
في حصة الوجود بالمصدر والوجود المصدري ليس بداخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم في ما نحن فيه على تقدير كون التقييد جزءا ذهنيا
للحصة التركيب من مقولتين متباينتين ولا الاتحاد بينهما انتهى فمدفوع بان كلام استاذ المحشي ليس بخاص بما نحن فيه بل هو عام في جميع
المواضع ولا قائل بالفصل بين الحصص بان يقول بجزئية التقييد الذهنية في بعض الحصص دون بعضها **قوله** قوله الحمل الموجب بالفتح
ولا يمكن ان يقرأ بالكسر لان الحمل لا يوجب النوعية بل الامر بالعكس فان الحمل يوجد بين الاجزاء الذهنية مع عدمها تماما ولا نوعية هناك بخلاف
النوعية فانها موجبة للحمل اذ ما من نوع الا وهو محمول على افراده **قوله** لان الجزئية الذهنية آه تعريض الفاضل اللبكني ان خارجية احد الاجزاء
لا تستلزم خارجية الاجزاء الباقية لان الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي لا يتحد معه فالجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين
الجزء والكل فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا وعلى هذا يجوز ان يكون التقييد جزءا خارجيا للمعنون الحصة والكلي جزءا ذهنيا
له وهذا ان لم يصرح في كلامهم لكنه يجب ان يكون عين مرادهم اذ كل واحد من التشخص والطبيعة جزء للشخص عند القدماء مع ان احدهما

جزء ذهني وهذا الاول خارجي وهو لا يمكن اصلاح هذا الكلام من غير حاجة على ما ذكرنا من الاصطلاح ولو اشترط الاتحاد بين نفس الاجزاء لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان الشخص محمولا عليه انتهى كلامه المحتصة مما لا يخفى عليك ما فيه فانه قد صرح جماعة من الفلاسفة ان المركب على قسمين مركب ذهني وهو ما لا تكون اجزاؤه متمايزة محمولا بعضها على البعض وعلى الكل ومركب خارجي وهو ما يكون الاجزاء وجود مستقل لا يحمل بعضها على البعض وكذا على الكل وكلامهم في مواضع صريح في ان الاجزاء الذهنية تتحد مع الكل وتحمل عليه مواطاة وكذا بعضها على البعض فتوهم ان يكون احدها ذهنيا والآخر خارجيا ساقط واما ما اورده عليه بعض العلماء من ان المحققين كافة اتفقوا على ان التقييد امر اضافي والاضافة من الموجودات الذهنية فالقول بكون التقييد جزءا خارجيا خال عن التحصيل انتهى فغير وارد لان الجزء الخارجي لا يكون محمولا الا ما يكون موجودا في الخارج وكذا ما اورده بعض الناظرين من ان الاجزاء الذهنية منحصرة في الاجناس والفصول فعلى التقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب خارجيا والآخر ذهنيا يلزم اما وجود الجنس بدون الفصل واما وجود الفصل بدون الجنس مع انه خلاف ما تقرر عندهم انتهى فان انحصار الاجزاء الذهنية في الجنس والفصل لا يسلم الا في المذكور **قوله** من النسب المتكررة اي من النسب المتقولة بالقياس الى الاخرى **قوله** لا يقال يمكن الفرق آه حاصله انه يظهر الفرق بين الحصة والشخص على تقدير عدم دخول التقييد في الحصة ايضا بان الطبيعة الماخوذة في الافراد الحصصية تكون اعتبارية بخلاف الافراد الشخصية فان الطبيعة فيها لا تكون اعتبارية وهذا مبني على ان الحصص خاصة بالماهيات الاعتبارية وقد عرفت انه ليس كذلك آه على وجود الكلي الطبعي في الخارج اذ على تقدير ... الماهية في الحصص ... الاشخاص كلها اعتبارية انتزاعية **قوله** اذ لو كان الامر كذلك آه يعني لو كان المعتبر في الحصة الماهية الاعتبارية فقط وفي الاشخاص الحقيقية فقط للزم اختلاف مقسمها مع انهم يجعلون الحصة قسيما للشخص مع كون الشيء قسيما للشيء مشروط باتحاد المقسم فانه لا يقال المقسم شيء انه قسيم لقسم شيء آخر **قوله** فانه مشروط باتحاد المقسم مما ينبغي ان يعلم ان على تقدير نفي الكلي الطبعي في الخارج لا يكون بين الحصة والشخص اتحاد في المقسم اصلا لان الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد عرضا او دخولا والشخص على هذا التقدير عبارة عن نفس التشخصات الموجودة في الخارج على ما صرح به جمع من المحققين بان الشخص موجود في الخارج بالاتفاق فلو كان عبارة عن الكلي لزم ... على هذا التقدير وهو ظاهر واما على تقدير وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو مسلك الشيخ الرئيس ومن تبعه فيتصور هناك اتحاد في المقسم بان الحصة والشخص كليهما على هذا التقدير قسمان للطبيعة غاية الامر ان الطبيعة في الحصص قد تكون اعتبارية وقد تكون حقيقية وفي الاشخاص لا تكون الا حقيقية فظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين ان اتحاد المقسم للشخص والحصة لا يتم الا على تقدير نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج ... فانه موضع تامل **قوله** قال المحشي آه ... على اتحاد الحصة والشخص باعتبار المقسم بحسب ... وجود الكلي الطبعي او نفيه فانه ليس مما نحن فيه فنقول العض

الناظر عن ان كان المراد باتحاد قسم التشخص الحصة ان قسمها قد يكون واحدا ايضا فالاستشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبيعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله انتهى لا يظهر له وجه **قوله** ليس في الخارج آه اقول هذا الكلام من السيد المحقق يناقض اوله بآخره فان قوله ليس في الخارج الا اشياء مقترنا بعوارض مخصوصة يفيد ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج في ضمن اشخاصه وقوله ثم العقل قد ياخذ آه صريح في انه امر انتزاعي كما هو قول شرذمة قليلة وكذا قوله في آخر مبحث التصورات من تلك التعليقات ليس في الخارج الا الطبيعة المخلوطة بعوارض مخصوصة موجودة بوجود واحد شخصي ثم العقل يعتبر تلك الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض صح يحصل الشيئان الطبيعة المختصة والطبيعة المطلقة وهما متغايران في الذهن و متحدان في الوجود **قوله** اي لبعضهم نقل عنه في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتاخرين قائلون بجزئية التشخص فكيف يصح قول الاستاذ وايضا على تقدير آه فدفعه بان المراد بالمتاخرين لبعضهم انتهى وهذا التفسير مبني على حذف المضاف او على ان الملاحظة تلازم الجزئية **قوله** في القول بجزئية اعلم ان ههنا مسلكين الاول نفي وجود الكلي الطبيعي وح فالتشخص هو نفس التشخصات الموجودة في الخارج وهذا خارج عن مذهبي المتقدمين والمتاخرين والثاني وجوده وفيه ثلثة مذاهب الاول قول المتقدمين واكثر المتاخرين ان التشخص عبارة عن مجموع الكلي والتشخصات والثاني قول لبعض المتاخرين انه عبارة عن الكلي المعروض للتشخص والثالث انه عبارة عن الكلي بنفس ذاته المتشخص بافاضة المبدأ الفياض نحوا من وجوده من غير ان يعتبر عروض شيء آخر بالماهية فعلم ان في التشخص اربعة اقوال ليس هذا المقام موضع تشريحها فليطلب من موضعها **قوله** فان الظاهر الخ ههنا اربعة احتمالات الاول دخول التقييد وخروج القيد بحسب العنوان وهذا ليس مرادا اتفاقا لان القيد داخل في العنوان لا محالة الثاني دخول التقييد وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو الظاهر وهو مناط الاضطراب الثالث دخول التقييد باعتبار المعنون وخروج القيد باعتبار العنوان وهذا ايضا ليس مرادا اتفاقا بل لا يمكن الرابع دخول التقييد باعتبار العنوان وخروج القيد بحسب المعنون وهذا هو التكلف الذي ذكره استاذ المحشي والتحقيق ان الاضطراب في هذا المقام باق لا يدفع الا ان يراد من الحصة في قولهم كل كلي فهو بالنسبة الى حصصه نوع معنى آخر وهو التشخص المصطلح عند المتاخرين وما قيل من انه ينافي تصريح بعضهم بان الوجود ونحوه من المعاني المصدرية انواع بالنسبة الى حصصها مع تصريحهم بانه لا فرد للمعاني المصدرية سوى الحصة فان هذا يدل على ان المراد بالحصة غير التشخص فازيحه بان هذا التصريح وقع من المتاخرين لسبب الغفلة عما اراده المتقدمون من لفظ الحصة في هذه القاعدة وهذا ليس ببعيد الا ترى الى ما وقع من السيد المحقق والمحشي كليهما من ضم وجوب المساواة صدقا من الطرفين او من طرف واحد من قول النحاة الموصوف اخص او مساو وقال الصدر الشيرازي في حواشي شرح التجريد ما وقع في كلامهم من ان كل كلي فهو بالقياس الى حصصه نوع فالمراد به انه على تقدير وقوع الحصة يكون فردا ويكون الكلي نوعا لا انه نوع في نفس الامر انتهى وهذا امر وهو ما ذكره الفاضل الارميلي في حواشي شرح التجريد من ان الحصص لما تميز بعضها عن بعض بالاضافة والاضافة وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها من الامور النفس الامرية لا من الفرضيات المحضة فالحكم بعدم وجود الحصص في نفس الامر باطل ولو كان وقوعها ممتنعا لجاز ان لا يكون الكلي نوعا على تقدير وقوعها لاستلزام المحال محالا **قوله** حيث قال آه عبارته هكذا فالطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان المأخوذ فرد الطبيعة واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يخرج القيد من الملحوظ ويعتبر التقييد به فقط كانت حصة

منہا ما ینبغی ان یتعاہد النظر الخ د توضیحہ ان التقیید امر رابطی بین القید و المقید ولیس بامر مستقل فینبغی ان ینزل منزلۃ الآلات کی لا
الالتفات الیہ بالذات بل یعتبر من حیث انہ رابط بینہما غیر داخل فی المعنون فانہ لو اعتبر مع الطبیعۃ بان یعتبر مجموع الطبیعۃ و ہذا
التقیید یلزم ان یکون التقیید قیدا غیر القید الاصل فلا تبقی الحصۃ حصۃ بل تصیر فردا فمثلا وجود زید الوجود فیہ مضاف
و زید قید و بینہما النسبۃ الرابطیۃ المسمی بالتقیید فلو اعتبر ذلک التقیید لا من حیث ہو تقیید بل من حیث انہ شئ مستقل معتبر مع الطبیعۃ
یکون قیدا غیر القید الاصل الذی ہو زید فظاہر ان کل قید لا بد لہ من تقیید فیلزم ان یکون ہہنا تقیید آخر بین الطبیعۃ و التقیید الاول
الذی جعل قیدا فیکون الذی فرض حصۃ فردا لاعتبار مجموع التقیید و القید الذی ہو التقیید الاول و المطلق اذ لا یمکن دخول القید
فی المعنون و خروج التقیید منہ کما نبہناک علیہ فاذا جعل التقیید قیدا او اخذ مجموعہ مع الطبیعۃ فلا بد ان یکون ہہنا تقیید آخر بینہما
فیکون مجموع الامور الثلثۃ و ہذا ہو الفرد الاصطلاحی فعلم ان المعتبر فی الحصۃ اعتبار التقیید من حیث ہو تقیید لا من حیث انہ قید
فی ای مرتبۃ کان حتی انہ لو اعتبر التقیید الاول ملتفتا الیہ بالذات کان مدار الحصۃ علی التقیید بہذا التقیید و لو جعل ہذا التقیید
الثانی قیدا کان مدار وجود الحصۃ علی التقیید الثالث بین الطبیعۃ و التقیید الثانی من حیث انہ تقیید و ہکذا و من ہہنا
ظہر معنی قول المحشی فی الحاشیۃ المتعلقۃ بقولہ الا انہ غیر القید الاصلی کما تقول وجود زید مثلا فزید قید الوجود و لانہ ملحوظ و ملتفت الیہ من حیث
انہ امر معتبر مع طبیعۃ الوجود و النسبۃ بینہما ملحوظۃ من حیث انہا تقیید لا من حیث انہا امر مستقل معتبر مع الطبیعۃ الا انہا لو لوحظت
بہذا النحو صار التقیید قیدا من القیود کما ان زیدا قید الا انہ غیر القید الاصل و ہو زید فیرد الحصۃ فردا و ہو خلاف المفروض انتہی و
معنی قولہ فی المنہیۃ المعلقۃ علی قولہ و نحو ذلک [illegible] قولہ و الاحظ الالتفات الیہ ای الی التقیید بالذات انتہت و معنی قولہ فی
المنہیۃ المعلقۃ علی قولہ و الفرق آہ ای التغایر بین الحصۃ و الطبیعۃ بحسب الاعتبار الذہنی فان الطبیعۃ الملحوظۃ مع التقیید حصۃ و
مع قطع النظر عن التقیید طبیعۃ فبذلک التقیید طبیعۃ جزئیۃ کلیۃ فظہر من عبارۃ الافق المبین ان التقیید داخل فی مفہوم الحصۃ و عنوانہا
دون المعنون فقد تم ان سعیا انتہت **قولہ** حالی ای النسبۃ الرابطۃ بینہما ہذا صریح فی ان العلم نقل با حقیقۃ الفعلیۃ ہی الاعم ومنہ ع
و نقول [illegible] کون النسبۃ الرابطۃ بینہما [illegible] ہو مصرح فی حاشیۃ
[illegible] الحصۃ [illegible] الی ما ہو [illegible] التشخص
[illegible] اقسام الطبیعۃ و ان التشخص عبارۃ عن الطبیعۃ [illegible] المقترنۃ بالعوارض [illegible] التشخص و الحصۃ ان کان
[illegible] العوارض لکنہا مختلفۃ [illegible] الطبیعۃ [illegible] خلف [illegible] بالعوارض المشخصۃ تسمی بذلک الطبیعۃ
[illegible] و انتحو [illegible] فلیس بینہما فرق الا اعتباریا فافہم [illegible]
بین الحصۃ و الشخص [illegible] المتأخرین **قولہ** [illegible] الفرق بین الحصۃ عند المتأخرین بینہما
المتقدمین انما عند المتأخرین [illegible] من حیث [illegible] علی الافراد و کل الافراد مع قطع النظر عن [illegible]
او جزئیۃ [illegible] تحتمل فی [illegible] الجزئیۃ کقولنا الانسان [illegible]
[illegible] الانسان [illegible]
[illegible] الحصۃ [illegible] الکلی [illegible]

على المثال المذكور لا يمكن ان يقال كل انسان نوع او بعض الانسان نوع واما ثانيا فلانه مخالف لتصريح الشيخ الرئيس بان المهملة
تلازم الجزئية فكلما صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس وههنا لا يمكن ان يصدق بعض الانسان نوع لان النوع انما هو نفس الانسان لا افراده
واما ثالثا فلانهم صرحوا بان المهملة انما سميت مهملة لاهمال السور فيها اى مع صلاحيتها له ولا شك ان قولنا الانسان نوع لا يصلح
لادخال السور عليه موضوعها فكيف تسمى مهملة وبالجملة لا يصح هذا التمثيل للمهملة على اصطلاح المتاخرين ومنهم الشيخ واما المهملة عند
المتقدمين فهى على ما ذكرنا عبارة عما يحكم فيها على نفس الطبيعة من حيث هى هى من غير نظر الى عمومها او خصوصها وهى بهذا المعنى
لا تلازم الجزئية **قوله** مع صفة العموم والوحدة الذهنية زعم بعضهم ان مثل هذه القضايا تسمى عامة كقولنا الحيوان جنس والانسان
نوع فان الموضوع فيها هو الطبيعة من حيث العموم وسموا الطبيعية بقولنا الانسان حيوان ناطق فزاد وافى القضايا قسما خامسا
وهو مردود بما ذكره العلامة الجرجانى فى بعض تصانيفه من ان تلك القضايا ايضا طبيعية لان المحكوم عليه بالجنسية هو الطبيعة وحدها
وان كان ثبوت الجنسية لها باعتبار عمومها فالحق انحصار القضايا فى الاربعة ولا يخفى عليك ان هذا لا يتم الا من جانب المتاخرين
واما من جانب المتقدمين فيقال ان التى يحكم فيها على نفس الطبيعة كقولنا الانسان حيوان ناطق ونحوه مهملة عندنا والتى سميتموها
عامة طبيعية عندنا فلا يخرج القسم الخامس اما المهملة اصطلاحا عند المتاخرين فهى عندهم داخلة فى الجزئية **قوله** لكن يشكل آه يعنى انه
يشكل على هذا الفرق العنوانى بين الحصة والشخص انما على هذا التقدير يكونان متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار فكيف يصح قولهم
الافراد الحصصية اعتبارية مطلقا دون الافراد الشخصية فهى ليست باعتبارية لان ... احدهما عين الآخر واعتبارية الآخر وعدم
اعتبارية احدهما يقتضى عدم اعتبارية الآخر ... الاشكال انما هو على تقدير وجود الكلى الطبيعى واما على تقدير نفيه فالافراد الحصصية
كلها اعتبارية قطعا لكون ... الشخصية ... حقيقية لانها ... نفس التشخصات الموجودة فى الخارج
قوله اللهم الا ان يقال آه تقريره ان اطلاق الاعتبارية على الحصص دون الشخصية ليس مبنيا على الفرق بينهما بالجنسية ... بل مبنيا
بحسب العنوان فلما كان التقييد الذى هو مدار ... معتبرا فى عنوان الحصة اطلق عليها الاعتبارية دون الشخص وانما تكلفه التعريض
الى ضعفه فان الظاهر ... الطلقة كون الحصص اعتبارية بحسب الحقيقة **قوله** واما الاشكال الخ اقول على تقدير كون الفرق
بين الشخص والحصة ... ولكل منهما تقريران آه ... الفرق
بين الحصص والاشخاص بكون الحصص اعتبارية دون الاشخاص ... انه دائر على الشخص وله تقريران التقرير الاول انهم يطلقون
الاعتبارية على الافراد ... دون الشخصية ... الفرق بينهما بالاعتبار ... اطلاق الاعتبارية على ... دون الآخر بل
كلامه ... والتقرير الثانى انهم يقولون ان الافراد الحصصية اعتبارية فى الواقع دون الشخصية ... تقرير الفرق الاعتبارى
بينهما لا يصح هذا الفرق الواقعى فانه على هذا التقدير كون احدهما اعتباريا فى الواقع يستلزم كون الآخر كذلك وكون احدهما
حقيقيا فى الواقع يستلزم كون الآخر كذلك والمحشى رح ذكر التقرير الاول بقوله سابقا لكن يشكل آه كما ينبئ عنه لفظ الاطلاق
واجاب عنه بقوله اللهم الا ان يقال الخ وحاصله ان اطلاقهم الاعتبارية على الافراد الحصصية دون الشخصية ليس مبنيا
على التغاير بينهما حقيقة بل هذه التفرقة فى الاطلاق ايضا انما هى بالاعتبار ولا يندفع بهذا الجواب التقرير الثانى لانه
لا يلزم من اعتبار الاعتبار فى احدهما دون الآخر كون احدهما اعتباريا فى الواقع دون الآخر فلا يصح قولهم ان الافراد

الحصصية اعتبارية فى الواقع دون الشخصية قطعا واما الايراد الثانى فتقريره الاول انهم يطلقون على الافراد الشخصية الموجودات الخارجية وعلى الافراد الحصصية الموجودات الذهنية ولما لم يكن بينهما فرق لم يصح هذا الفرق اطلاقا وهذا التقرير لم يذكره المحشى لكونه مندفعا بمثل ما مر بان يقال اطلاق الوجود الخارجى على الاشخاص والوجود الذهنى على الحصص ايضا بالاعتبار وتقرير الثانى ان يقال انهم يحكمون بان الافراد الشخصية موجودة فى الخارج حقيقة وان الافراد الحصصية موجودة فى الذهن حقيقة ولما لم يكن بينهما فرق الا بالاعتبار لم يصح منهم هذا الحكم وهذا هو الذى ذكره المحشى بقوله واما الاشكال بانه آه كما يشعر به لفظ الكون وحكم بانه باق بعد وجه كذلك لعدم اندفاعه بالجواب المار كالتقرير الثانى للايراد الاول وذلك لانه لا يلزم من اعتبار الاعتبار فى احدهما دون الآخر الا جواز اطلاق الاعتبارى على احدهما دون الآخر لا كون احدهما فى الواقع اعتباريا والآخر موجودا خارجيا لعدم التغاير بينهما فلم يصح حكمهم بكون احدهما موجودا خارجيا فى الواقع دون الآخر فبقى هذا الايراد ولم يندفع بالتقرير الذى مر والحاصل ان التقرير الثانى للايراد الاول وكذا التقرير الثانى للايراد الثانى سيان فى عدم اندفاعهما بالجواب الذى ذكره المحشى بقوله اللهم آه والتقريران الاولان سيان فى اندفاعهما به والمحشى ذكر التقرير الاول للايراد الاول ودفعه ثم ذكر التقرير الثانى للايراد الثانى وحكم ببقائه فكلامه صحيح فما اورده بعض الناظرين عليه فى زعمه بانه ان كان القول بكون التعيين الذى هو امر اعتبارى داخلا فى عنوان الحصة نافعا فى كون الحصة امرا اعتباريا فهو مجد فى دفع هذا الاشكال ايضا مبنية لعبارات مبنية تنبنى على عدم فهم الفرق بين التقارير فاحفظ هذا التحقيق **قوله** بانه آه اى حين كون الفرق بين الحصة والشخص بحسب الاعتبار فحسب **قوله** موجودات خارجية اى فى الخارج عن المشاعر كما يقتضيه التقابل بالذهنية والخارج بالمعنى العام شامل للخارج والذهن كليهما **قوله** كما هو دائر على الالسنة متعلق بالكون **قوله** الفرق المذكور من ان الطبيعة عند لحاظها بالاكتناف بالعوارض تسمى شخصا وعند لحاظها بعنوان الاقتران بالنسبة تسمى حصة **قوله** فافهم نقل عنه فى الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المعتبر فى الشخص هو الاقتران بالعوارض والعوارض قد تحقق فى الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة فى الخارج والمعتبر فى الحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تتحقق فى الذهن فالطبيعة ايضا تتحقق فيه انتهى **قوله** فيها اشارة الى دفع الاشكال الذى ... **قوله** فيها ... هذا ... فى الحاشية ... ان الشخص هو الطبيعة المقترنة مع العوارض ... فى اللحاظ فقط ... فى حواشى شرح المواقف ... **قوله** فيها فالطبيعة بهذا الاعتبار ... الطبيعة ... فيها ... اقتران الطبيعة بالعوارض الموجودة فى الخارج موجودة فى الخارج ايضا ... لما بين ... **قوله** ... الحصة ... النسبة فالحصة انما بحسب العنوان محل تحقيق ... المحشى ... بحسب العنوان ... جواز اطلاق الاعتبارية على الحصص ... الشخصية لا كون الشخصية موجودة فى الخارج والحصصية موجودة فى الذهن حقيقة والمطلوب هذا الادراك كما هو ... **قوله** فيها والنسبة انما تحقق فى الذهن فان النسبة امر تقييدى ... غير مستقل فلا يكون من حيث هو هو موجودا الا فى الذهن نعم متعدد ... ومنشأ موجود فى الخارج **قال** وافراده افراد حصصية ... ان الوجود مقول بالتشكيك على تقدير ان تكون افراده حصصية ... مشكك لا نه يكون نوعا بالقياس اليها والتشكيك لا يجرى فى الذاتيات واجاب عنه فى حواشى شرح الهياكل بان المقول بالتشكيك انما هو ... وعلى ما صرح به جمع من المحققين الا ...

فلا اشكال قوله قال المحشي آه اعلم ان بعضهم استدل على بداهة تصور كنه الوجود بان الوجود جزء من وجودي وهو بديهي التصور فلا بد ان يكون الوجود الذي هو جزؤه ايضا بديهي التصور فان بداهة الكل يستلزم بداهة الجزء فاعترض عليهم شارح المواقف
السيد الجرجاني بانه لا يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان تكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي
لجواز ان يكون هذا ان المفهومان عارضين لحقيقتهما وحاصله ان المقصود ههنا اثبات بداهة كنه الوجود وحقيقته ولم يثبت
بعد فان الجزء الوجودي ههنا انما هو مفهوم الوجود الانتزاعي فلا يلزم الا بداهة هذا المفهوم لا بداهة الحقيقة لجواز ان يكون الوجود
ووجودي كلاهما عارضين لحقيقتهما وتكون تلك الحقيقة نظرية وحاصله تجويز ان يكون لمفهوم الوجود والمصدر حقيقة وراء المعنى
الانتزاعي ويكون هو من عوارضها فاورد عليه السيد المحقق في حواشيه بقوله انت تعلم ان الكلام في الوجود المصدري الانتزاعي فهو كسائر
المعاني المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات الى آخر ما نقله المحشي وحاصله انكار ان يكون الوجود المصدري حقيقة سوى
هذا المفهوم الانتزاعي لان المعاني المصدرية لا افراد لها سوى الحصص وليس المراد بالحقيقة منشأ الانتزاع الذي هو الوجود بمعنى
ما به الموجودية حتى يرد عليه انه بنفسه صرح في مواضع من كتبه بل في تلك الحواشي ايضا ان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بالمعنى
الحقيقي وهو منشأ انتزاع الوجود المصدري فهو مصرح بان للوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم فيبين كلاميه تناقض بل المراد
من الحقيقة ههنا ما يحصل في الذهن حين الانتزاع فمرضه ان ما يحصل في الذهن حين الانتزاع ليس الا الحصة وليست له حقيقة سواها
بل حقيقته ليست الا مفهومه وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها وهذا كلام صحيح لا غبار عليه ومن الناظرين من ظن ان مواخذة الشارح
على شارح المواقف لفظية لان غرض شارح المواقف ان الوجود قد يطلق على المعنى المصدري الانتزاعي وقد يطلق على ما به الموجودية
[illegible] الامر الثاني حقيقة للوجود المصدري والشارح ايضا لا ينكره فهما متفقان على ان للوجود حقيقة اخرى سوى هذا
المفهوم [illegible] المقصود وهو منشأ الآثار حقيقة انما النزاع في ان الشارح لا يسمي حقيقة الوجود المصدري وشارح المواقف يقول انه
حقيقة الوجود المصدري اقول ان بعض الظن اثم فانه لو كان المراد من قول شارح المواقف لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين
لحقيقتهما [illegible] الحقيقة ويكون [illegible] عروض [illegible] المفهوم [illegible] والحقيقي لاختل نظم كلامه لان الكلام ليس الا في بداهة كنه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

من بداهته بداهة كنهه وحقيقته فيتم الكلام بلا ريب واما اذا كان المراد بالحقيقة في كلامه الوجود الحقيقي فلا يتم ايراده وظاهر الشارح
ح ليعود ويقول غاية ما يلزم من تجويزكم عدم ثبوت بداهة حقيقة الوجود المصدري التي هي الوجود الحقيقي بمعنى منشأ انتزاعه ونحن
لا ندعيه انما ندعي بداهة كنه هذا المعنى المصدري وهو ليس الا ما يحصل في الذهن وهو جزء الوجودي فيكون بداهة تصور وجودي مستلزما
لبداهة تصور كنه الوجود المصدري وحقيقته وبالجملة ايراد شارح المواقف على المستدل انما يتم على تقدير تجويز حقيقة اخرى تحصل عند
الانتزاع غير المفهوم المصدري مع قطع النظر عن الوجود الحقيقي وح يرد عليه ما اورده السيد المحقق من ان الكلام في الوجود المصدري
وليست له حقيقة سوى الحصة واما على تقدير ارادة الوجود الحقيقي من الحقيقة فلا يتم كلام الشارح من الاصل فظهر من هذا التحقيق
الحقيق بالقبول ان مواخذة السيد المحقق على الشارح ليست لفظية **قوله** وكذا سائر المعاني المصدرية من الكون والحصول والقرب
وغيرها فالسائر ههنا بمعنى الباقي وقد جاء استعماله للجميع ايضا كما حققه النووي في تهذيب الاسماء واللغات **قوله** التقييدات المراد
بها ههنا التوصيفات بقرينة مقابلته بالاضافات والا فالتقييدات اعم منهما ولذا اكتفى عليه كلفي **قوله** حقائق افراده ليس المراد
بالفرد ههنا المعنى المصطلح بل المعنى الاعم **قوله** كيف آه اي كيف لا تكون حقيقته عين مفهومه وحقائق افراده عين مفهوماتها فانه لو كان
للوجود المصدري حقيقة على حدة سوى هذا المفهوم فلا محالة تكون هذا المفهوم المصدري عارضا لها واذا كان عارضا لها فلا بد ان يحمل
عليها فاما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان **قوله** بالاشتقاق او بالمواطاة ان كان حمل شيء على شيء بواسطة
ذو او في اوله يسمى بالحمل الاشتقاقي وان كان بغير واسطة شيء منها يسمى بالحمل المواطاتي **قوله** الاول اي الحمل الاشتقاقي **قوله**
يستلزم والازم باطل لان الوجود من المعقولات الثانية التي لا توجد في الخارج فهذا الملزوم **قوله** والثاني يستلزم حمل المعنى
المصدري مواطاة آه يعني لو كانت مفهومات المعاني المصدرية عارضة لحقائقها محمولة عليها مواطاة يلزم صدق المعنى المصدري بهو
الوجود ههنا على معروضه مواطاة وهو محال وهذا مبني على قاعدة مشهورة وهي ان المعنى المصدري لا يحمل مواطاة بالحمل المتعارف
الا على ما كان فردا منه ولا يجوز ان يحمل على معروضه الا اشتقاقا ويرد عليه انه يخالف ما يدل عليه كلام السيد المحقق في هذه الحاشية
وغيرها من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة [illegible] انت تعلم انه ليس لشيء [illegible] واما ذكره [illegible] في حواشيه
حواشي شرح المواقف من ان الحالة الادراكية من الموجودات الخارجية عنده وليس معنى مصدريا حتى يمتنع حملها [illegible] على غير
حصصها واما ثانيا فلانا نقول ان حمل الحالة على الصورة ليس [illegible] بالاشتقاق وان كان [illegible] يتوجه
الحمل مواطاة والشاهد العدل لما قلنا قوله في حواشي الحاشية الجلالية وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن
صدقا عرضيا وذلك لانه اذا حصل شيء في الذهن يحصل له وصف يحمل ذلك الوصف عليه فيقال صورة علمية [illegible] لو كان له
مواطاة لقال فيقال صورة علم كما لا يخفى **قوله** قال الاستاذ آه لما كان ظاهر كلام السيد المحقق في حواشي شرح المواقف [illegible]
الا ان غاية ما يلزم على تقدير الحمل بالاشتقاق هو كون الوجود ذا وجود لا ما ذكره انه يلزم كونه موجودا خارجيا احتاج الى تاويله
فاختار كل ما اختاره **قوله** تقرير هذا الاستدلال آه هذا التقرير من الاستاذ غير صحيح [illegible] الى آخره [illegible] عرفه **قوله** [illegible]
آه يعني لو كان فرد الوجود المصدري مغايرا لحصته لصدق الوجود وحصته على ذلك الفرد ولزم صدق العارض على المعروض [illegible] فصدقه
لا يخلو اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكلاهما باطلان ولعلك تفطنت من ههنا ان الالزام الداخلة على وجود [illegible]

في الوجود المصدري الا غير فتوهم المنافاة بينه وبين اعتراف السيد المحقق في مواضع من كتبه بحقيقة اخرى للوجود غير المفهوم المصدري حظاء **قوله** لانه من لوازم الفردية يعني لابد لذي الفرد ان يصدق ويحمل على الفرد اما بالمواطاة او بالاشتقاق فانه لو لم يحمل لم يكن فرداله **قوله** فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير آه تقريره ان ذلك الفرد المفروض للوجود المصدري سوى مفهومه يعرض له حصة الوجود المصدري مع قطع النظر عن تحققه في الذهن لما عرفت من انه لا بد للكلي ان يعرض افراده وكل ما يعرض له حصة من الوجود مع قطع النظر عن وجوده في الذهن فهو موجود في الخارج فيكون ذلك الفرد على هذا التقدير موجودا خارجيا وهذا معنى كلام السيد المحقق والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة قطع النظر عن تحققه في الذهن لان عروض حصة الوجود للموجودات ومنها الافراد على ذلك التقدير ليس انضماميا خارجيا كعروض السواد للقرطاس بل هو عروض انتزاعي لانه قد صرح السيد المحقق وغيره ان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية فعروضه لما سواه فهو كعروض الفوقية للفلك فلا يمكن عروض حصة الوجود للافراد على ذلك التقدير مع قطع النظر عن تحققه الذهني حتى يلزم كونه موجودا خارجيا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي لانه لا يلزم من قطع النظر عن تحققه الذهني كونه موجودا خارجيا **قوله** على ذلك التقدير اي تقدير حمل الوجود على تلك الافراد مز لا يعرض له حصة الوجود فان كل موجود لابد ان يعرض له حصة الوجود ... يكن موجودا **قوله** وما شانه ذلك اي ما شانه ان يعرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه الذهني فهو موجود خارجي واللحاظ النظر عن الوجود الذهني **قوله** ثم آه ان ذلك الفرد ايضا يكون موجودا خارجيا لم وح ان لم يعرض ... بطلانه فلازمه تقريره ان عروض حصة الوجود للفرد يستلزم كون ذلك الفرد موجودا خارجيا لما ذكرنا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم اي كون الوجود موجودا خارجيا فلانه لا يخلو اما ان يعرض لهذا الوجود الخارجي الذي هو فرد للوجود المصدري فرد آخر مع الحصة او لا فان لم يعرض بل يكفي في وجوده الخارجي عروض حصة الوجود فليكن ذلك في جميع الموجودات مما سوى هذا الوجود الخارجي فلا يحتاج ... الموجودات الى ايجاد فرد للوجود غير مفهومه المصدري لانه لا تفاوت بين موجوديته وموجودية ... وان عرض له وكان ... بعروض حصة ... مع الفرد الآخر ... موجود خارجي ايضا لان كل فرد من افراد الوجود المصدري غير مفهومه ... موجود خارجي لما ذكرنا ... التقرير فيحتاج ... الآخر في وجوده الخارجي الى عروض فرد ثالث له وهكذا فيلزم ... التسلسل ... محال ... لا يخلو من امرين اما ان لا يعرض له فرد آخر او لا وكلاهما محال لان ... موجودا خارجيا ايضا محال وذلك ... قال بعض المناظرين المشائية لما ... ان الوجود الحقيقي الذي ... موجودية الاشياء ... في الخارج قائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات ... بوجوه الاول ... والثاني ... الاستاذ المحشي ... كلام السيد المحقق الواقع في حواشي شرح المواقف وليس المراد من حقيقة الوجود المصدري ... سابقا **قوله** والا لم يعرض لذلك الفرد ... الفرد المفروض وجود غير الحصة **قوله** ... ان ذلك ... موجودا آخر ايضا اليه **قوله** والا اي وان عرض لذلك الفرد فرد آخر **قوله** ... عدم الاحتياج الى الفرد المغاير للمفهوم المصدري خلاف المفروض **قوله** وهذا باطل يرد عليه ان غاية ما يلزم ههنا التسلسل

الوجودات منتهية الى حقيقة واحدة والتسلسل في الموجودات الذهنية ليس بمحال فتدبر فانه دقيق الكلام ههنا على تقدير فرض كون افراد الوجود
المفروضة موجودات خارجية بناء على الفرض فيلزم التسلسل في الموجودات الخارجية المترتبة **قوله** فلا اشتق بالمواطاة ولا حمل الوجود
على الفرد المفروض منه مفهوم المصدر مواطاة محال بداهة لما سبق من ان المعاني المصدرية لا تحمل الا على حصصها واما عروضها فقد عرفت
عليك قد عرفت ان المراد بالحقيقة ههنا ليس منشأ انتزاع الوجود المصدري بل ما ينتزع سوى مفهوم المصدري فتنقل الى الحقيقة الوجودية
الوجود المصدري سوى مفهومه لا يكون الا من المعاني المصدرية بخصوص الوجود فلا بد من حمل الوجود عليها مواطاة لانهم صرحوا بجواز حمل
المعاني المصدرية على المعاني المصدرية **قوله** فاستحالته وفرده بديهية قال بعض الناظرين لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على
حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في حيز الخفاء عند اتباع المشائية كالمصنف والسيد السند وغيرهما فانهم صرحوا بان الوجود والحقيقة
الوجود المصدري محمول عليه مواطاة فكيف يدعي بداهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة ثم انها على تقدير حملها على حصصها
مواطاة لا بد من التحقيق من ان حصصها محمولة عليها ايضا بذلك الحمل فيلزم من صدقها على غير حصصها مواطاة ولا ريب في صحة حمل بعض المعاني المصدرية
فاستحالة الشق المواطاتي ليست بينة بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند الخصم في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها
[illegible] انتهى اقول لا يخفى على من له ادنى تأمل استحالة حمل المعاني المصدرية على معروضاتها فلا يقال زيد وجود وسواد بل يقال زيد موجود
[illegible] بعد الظاهر لا ينكره الا مكابر او مجادل وكيف يكون الحمل بالمواطاة فان المعاني المصدرية منها الوجود انتزاعية ومعروضاتها بعضها
موجودات خارجية فكيف يحمل الامر الاعتباري على الامور الواقعية الحقيقية بهو هو ونقل المنع من حمل الوجود المصدري على الوجود الحقيقي
قول سطحي وما هو الا من التأويل والامر مردود والكلام ههنا تحقيقي فلا يعتد بذلك في تصوير استحالة الشق المواطاتي فان قلت قد جوزوا
حمل الوجود المصدري على الواجب تعالى حيث قالوا الواجب وجود وقد قالوا ان الواجب تعالى قلت من ظن ان الوجود المصدري محمول على
الواجب تعالى مواطاة فقد ضل وما علم فانه يستلزم كون الواجب امرا اعتباريا انتزاعيا وهو مستحيل بداهة تستلزم استحالة
[illegible] فما الفرق فهذا السيد المحقق [illegible] في شرح مواقف المنطق [illegible] حقيقته [illegible] حصصها الا امر آخر
[illegible]
[illegible] بل عليها ههنا [illegible] الا انتزاعية
[illegible] والتحقيق الذي يجب
[illegible] بما عرفت [illegible] مواطاة عليها من
[illegible] المصدري الانتزاعي [illegible] حقيقة [illegible] فذلك الذي ذكرنا على
ما نحن فيه بالاشتقاق كما تشهد به الفطرة السليمة [illegible] الامور [illegible] منها [illegible] على
منشأ الانتزاع وصدقه حمل [illegible] ثم انكشف لك [illegible] صحيحه
[illegible] وكان كذلك كان حمل [illegible] الواجب [illegible]
نزاعهم في ان وجود الواجب هل هو عينه او غيره [illegible]
على الواجب فان العينية تلازم الحمل وهو [illegible]

نزاع لفظي فمن ذهب الى الغيرية اراد به الوجود المصدري ومن قال بالعينية اراد بالوجود ما به الموجودية ولم يقل احد بعينية الوجود
المصدري للواجب وحمله عليه فان هذا لا يقول به عاقل فضلا عن الفضلاء المتنازعين من الحكماء المتفلسفين يرشدك الى ذلك قول
الصدر الشيرازي في حواشيه القديمة المتعلقة بشرح التجريد الحق انه تعالى ليس فرد الوجود بل هو فرد الموجود ولكن ليس له ماهية اصلا
فهو الموجود البحت لا الشيء الموجود وهذا هو المراد بقولهم ماهيته انيته لا ان له تعالى ماهية هي الوجود يرشدك الى ذلك تصفح كلام الشيخ
في الهيات الشفاء انتهى وصريح في ذلك كلام الفاضل الاردبيلي في حواشي شرح التجريد حيث قال انت خبير بان من يدعي الاتحاد
لم يرد بالوجود المعنى المصدري اذ لا ينبغي تصديق هذه الدعوى ممن له ادنى تمييز بل المطلوب ان ما به الوجود ما يكون منشأ الآثار ومظهر الاحكام انتهى وهذا
الكلام صريح في انه لم يقل احد بحمل الوجود المصدري على الواجب تعالى واما قولهم الواجب وجود وموجود وما به الوجود فانما ارادوا به انه تعالى
بنفسه منشأ المصدرية الوجود عليه لكونه عين الوجود بخلاف الممكن فان صدق الوجود عليه مستندة
الى الجاعل وهذا كما يقال اخذنا لما طويل وما به طول والصورة استعداد وما به الاستعداد ومن كان برسه قطعا فليرجع الى
التعليقات الحلالية وغيرها قوله يبقى في الشق الاول شيء هذا صريح في ان هذا الايراد قوي لا ينحل بالنظر الانظار
وهو كذلك في الحقيقة قوله الا انه لقائل ان يقول آه حاصله انه اذا فرض الوجود المصدري حقيقة وفرد سوى الحصة كان مناط حمل
الاشياء في الخارج عروض حصة الوجود لها مع فرد منه ولا يكفي على هذا التقدير عروض الحصة لشيء في موجوديته في الخارج وهذا ظاهر فغاية
ما يلزم من صدق الوجود على ذلك الفرد انه صدق الموجود والمشتق من الوجود المصدري عليه مع قطع النظر عن تحققه في الذهن فلا يلزم
منه ان يكون ذلك الفرد موجودا خارجيا حتى يقاس حال سائر الموجودات الخارجية عليه ان لم يعرض له فرد آخر وحاله على سائر عروض
الفرد الآخر لان مناط الموجودية الخارجية عروض فرد الوجود لا مجرد عروض الحصة فلا يلزم وجود الفرد في الخارج الا اذا عرض له فرد آخر
على هذا التقدير ولا يكفي فيه عروض الحصة له مع قطع النظر عن التحقق الذهني وحاصله عدم تسليم الكبرى اعني كل ما هذا شانه فهو موجود خارجي
فانا لا نسلم ان كل ما يعرض له الحصة مع قطع النظر عن التحقق الذهني موجود خارجي على ذلك التقدير حتى ينتج كون ذلك الفرد المفروض
المغاير للحصة موجودا خارجيا فيجري فيه الكلام بل لا يبقى وجوده الخارجي على التقدير المفروض عروض الفرد الآخر له قوله فالاخصر الاشمل
آه الاخصر لانه مختصر والاشمل لكونه اشمل قوله لان القوم انما يقولون بالحمل المواطاتي آه يعني ان المعتبر عندهم في حمل الكلي على
افراده انما هو الحمل المواطاتي لا الحمل الاشتقاقي قال رئيس الصناعة في منطق الشفاء انت تعلم ان اللفظ الكلي انما يصير كليا بان له نسبة ما
الى موجودات متعددة بالفعل او بالوهم الى جزئيات تحمل عليها والحمل على وجهين حمل مواطاة كقولك زيد انسان فان الانسان محمول على زيد
بالحقيقة والمواطاة وحمل اشتقاق كحمل البياض بالقياس الى الانسان فانه يقال ان الانسان ابيض او ذو بياض ولا يقال انه
بياض وانما غرضنا ههنا بالحمل هو على ما كان على سبيل المواطاة انتهى قوله وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل
التحرير الجليل ان لو كانت جزئيات سائر المعاني المصدرية افرادا متغايرة لحصصها لكانت محمولة عليها بالمواطاة واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الفردية انما تكون بالحمل المواطاتي واما بطلان اللازم فلما تقرر عندهم على ما ذكرنا من ان حمل المعاني
المصدرية على معروضاتها انما هو حمل اشتقاقي واما بطلان الملزوم فلاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم لئلا ينهدم اصل الملازمة بينهما
قوله تتامل لعله اشارة الى ايراد على التقرير المذكور الذي كانت المعاني المصدرية افرادا وحقائق سوى الحصص

لم يستحيل حملها عليها مواطاة لما مر من ان تلك الافراد ايضا تكون من الامور المصدرية والقول بانه يجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية خصوصية بعروضها بها تحمل عليها مواطاة لا يخلو عن شيء فافهم **قوله** لبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق آه انت تعلم انه يرد على هذا تعريف ما نقل ايراد على التقرير السابق بانا لا نسلم انه لو صدق الوجود على فرده بالاشتقاق لزم كونه موجودا اذ مدار الموجودية على هذا التقدير عروض الحصة مع الفرد الآخر ولا يكفي عروض الحصة وانتزاع الوجود المصدري عنه فقط والى ما اشار المحشي في منهية بقوله تقرير هذا البعض في الشق الثاني بعينه تقرير الاستاذ الا انه ذكر قيد الخارجي بهذا البعض ترك ذلك **قوله** اذ لا معنى للموجود آه فيه ما قد عرفت عن تلك الافراد الوجود بحاله انها كانت موجودة **قوله** اي مبين كونها موجودة **قوله** بهذا التقرير اي عروض الحصة فقط **قوله** والا يلزم التسلسل في الموجودات فيه ان التسلسل في الوجودات مطلقا غير محال انما المستحيل التسلسل في الموجودات الخارجية الغير المتناهية المترتبة المجتمعة عند الحكماء ولو قيدت الموجودات بالخارجية كان هذا التقرير بعينه تقرير استاذ المحشي وقد مر ما له وما عليه **قوله** ولبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الخ قال في المنهية المقرر الاول القاضي محمد مبارك والثاني القاضي احمد علي غفر الله لهما انتهى وحاصل هذا التقرير ان حمل المعنى المصدري على شيء بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه مواطاة الا ترى انه يقال هذا القرطاس ذو سواد وهو معنى القرطاس اسود ومن المعلوم انه يصدق الوجود الخارجي اشتقاقا على الوجود الخاص العيني الذي هو فرده فيصدق عليه الموجود الخارجي فيلزم ان يكون الوجود الخاص العيني موجودا خارجيا كغيره من الماهيات الخارجية وح يقال ان لم يعرض لهذا الفرد فرد آخر بل كفى عروض الحصة فليكف مثل ذلك في جميع الموجودات الخارجية وان عرض له فرد آخر يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية بما مر من التقرير **قوله** وانت تعلم الغرض منه الايراد على هذين التقريرين بانهما لا يؤديان مقصود السيد المحقق وفيه رمز الى حسن تقرير الاستاذ لكونه مؤديا الى المقصود كما عرفت **قوله** بابطال آه الجار والمجرور متعلق بالاثبات والجار في قوله باثبات آه متعلق بهذا المجرور **قوله** تلك الحقائق اي بالافراد التي هي ما سوى الحصص **قوله** حتى يتفرع آه متفرع على اثبات الاستلزام **قوله** والتقرير الاول خال آه يعني تقرير القاضي الكوفاموي خال عن اثبات الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية لانه لم يقيد الموجودية بالخارجية بل اطلقها فلا يثبت منه الا الملازمة بين الشق الاشتقاقي والموجودية المطلقة وهو غير واف لمقصود السيد المحقق بخلاف تقرير استاذ المحشي فانه اثبت الملازمة بين الصدق الاشتقاقي والموجودية الخارجية بانه عرضت له حصة الوجود ومع قطع النظر عن تحققه في الذهن وكل ما هذا شانه فهو موجود خارجي ثم فرع عليه الكفاية ولزوم التسلسل فكان تقريره وافيا بحسب الظاهر وان كان دليل اثبات الملازمة الذي اورده مخدوشا كما ذكرناه ومن ههنا ظهرت ركاكة ما قال بعض الناظرين من ان هذا الاشكال بعينه وارد على تقرير استاذ المحشي ايضا لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور غاية الامر انه غير خال عن قيد الخارجي **قوله** والثاني عار آه فانه لا يبطل الا كون الحقائق امورا خارجية كما يفصح عنه كلامه ومقصود السيد المحقق التعميم **قوله** وبعض الافاضل الذي له يد طولى اراد به مقدام المحققين مولانا محمد حسن رح وقد ذكره في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح المواقف **قوله** فتلك الحقيقة ملزوم آه يعني ليس غرض السيد المحقق لزوم كون مطلق الوجود موجودا خارجيا حتى يرد عليه ان غاية ما لزم من تقريره كون الحقيقة المعروضة موجودة لا موجودا خارجيا بل مقصوده ان مفهوم الوجود والمصدري المطلق اذا كان عارضا للحقيقة وصادقا عليها اشتقاقا فمفهوم الوجود المصدري الخارجي والوجود المصدري الذهني ايضا يكون صادقا على حقيقتها اشتقاقا فحقيقة الوجود المصدري الخارجي المغايرة لمفهومه يلزم ان تكون موجودة في الخارج لعروض الوجود الخارجي له وهذا معنى قول السيد المحقق الى الثاني يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم

باطل وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم قوله مع ان الوجود المصدري مطلقاً الخ اعلم اولاً ان الوجود على نحوين وجود خارجي
ووجود ذهني فكما ان للاشياء وجوداً في الخارج تتصف بالصفات التي للوجود الخارجي دخل في الاتصاف بها كالسواد والبياض فان
الجسم يتصف بهما في الخارج دون الذهن كذلك للاشياء اذا حصلت في الذهن تعرض لها امور لا تعرض لها الا في الذهن فيكون
للذهن دخل في عروضها كالكلية والجزئية والجنسية ونحوها من الصفات المبحوث عنها في المنطق فان هذه الصفات لا تعرض في
الخارج وانما تعرض عند حصولها في الذهن وهذه هي المسماة بالمعقولات الثانية المبحوث عنها في المنطق وهذا معنى قولهم المعقول
الثاني ما يعرض في الذهن ولا يطابقه شيء في الخارج اي لا يكون له مصداق في الخارج فالمعتبر في المعقول الثاني امران احدهما كون
الذهن ظرفاً للعروض وهو المصرح بقولهم ما يعرض في الذهن وقيد احترازي عن العوارض الخارجية وثانيهما كون الذهن شرطاً للعروض
بحيث لا يعرض الا في الذهن وهذا معنى قولهم ولا يطابقه شيء في الخارج واحترز به عن عوارض الماهية كالزوجية والفردية للاربعة
والثلثة فانهما عارضتان لنفس الماهية سواء كانت موجودة في الخارج او الذهن والتعريفات التي ذكروها للمعقول الثاني محمولة على
هذا منها ما ذكره العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من قوله هو ما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني ومنها ما ذكره هذا العلامة
ايضاً في شرح المواقف من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ومنها ما ذكره ايضاً
في حواشي شرح التجريد من قوله هو ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه وعرفه العلامة القوشجي في
شرح التجريد بما لا يتعقل الا عارضاً لمعقول آخر ويرد عليه من وجهين الاول ما اورده المحقق الدواني في حواشيه القديمة بانه يشمل
بظاهره الاضافات لعدم تقييده بكون العروض في الذهن فيحتاج الى القيد الآخر اعني قولنا ولا يحاذي بها امر في الخارج واجاب
عنه الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة بانه لا حاجة الى القيد الآخر لان الاضافات وان صدق عليها انها لا تتعقل الا عارضاً لامر آخر
لكن لا يصدق عليها انها لا تتعقل الا عارضاً لمعقول آخر لان حاصله ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في
العقل والاضافات ليس منشأ عروضها وجود معروضاتها في العقل كيف وكل ما يكون منشأ عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان
يكون موجوداً في الخارج بل يجب ان يكون في المرتبة الثانية من التعقل ومن المعقولات الثانية والثاني انه لا يلزم من كون المعقول
الثاني عارضاً للمعقول الاول ان لا يكون تعقله الا بعد تعقل معروضه الا ترى الى ان الصورة تستدعي معروضاً وهو الهيولى ولا يلزم ان
يكون تعقلها بعد تعقل الهيولى نعم لو اخذ المعقول الثاني من حيث هو عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه البتة لكن الخصوصية غير
فان العارض الخارجي ايضاً اذا اخذ من حيث انه عارض يكون تعقله بعد تعقل معروضه وثانيهما انهم صرحوا بان الوجود مطلقاً سواء كان ذهنياً
او خارجياً من المعقولات الثانية ويرد عليه من وجهين الوجه الاول ما ذكره العلامة القوشجي من ان القول بكون الوجود من المعقولات
الثانية من الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته غير صحيح لانهم قالوا بكونه موجوداً في الخارج فلم يصح الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية فان المعقول الثاني ما لا يطابقه امر في الخارج وقد تحقق فرد من افراد الوجود المطلق في الخارج وهو الواجب
تعالى ولا يخفى على المستيقظ ان هذا الايراد صادر في حالة النوم والغفلة لا في حالة التفكر واليقظة فان الواجب ليس فرداً للوجود
المصدري حتى يلزم من كونه موجوداً في الخارج عدم كونه معقولاً ثانياً بل هو فرد للوجود الحقيقي بمعنى ما به الموجودية وهو ليس من
المعقولات الثانية لا يقال المعروف للوجود عند اهل اللغة الا معنى واحد انتسابي وهو الذي يعبر عنه بالفارسية ببودن لانا نقول

هذا اصطلاح آخر لم يطلع عليه ارباب اللغة قال رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء لكل امر حقيقة هو بها هو فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص ولم نرد به المعنى الانتسابي فان الوجود يطلق على معان كثيرة انتهى والوجه الثاني وهو اقوى منها ان المعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط كما مر ذكره والماهية متصفة بالوجود الخارجي ولذا يطلق الموجود في الخارج فيكون ظرف عروضه الخارج فكيف يصح عد الوجود المصدري من المعقولات الثانية واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بما توضيحه انه ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود وفيلاحظ اتصافها او لا اعراؤها عن الوجود ثم يصفها به فهذا الاتصاف ليس في الخارج ولا في الذهن بل في مرتبة من مراتب الملاحظة وهي من مواطن نفس الامر نعم ربما يطلق الاتصاف على كون هذا بحيث يصح انتزاع الوجود عنها لكنه في الحقيقة ليس اتصافا وبالجملة فالوجود لا يتصف به الشيء في الخارج فيكون من المعقولات الثانية وكذا الشيئية وهذا الجواب مردود بوجوه اما الاول فلان نفس الامر لا يخلو عن ذهن وخارج فاذا لم يتصف الشيء في الخارج يتصف في الذهن لا محالة فهو ظرف اتصاف الماهية بالوجود والملاحظة دون الذهن والخارج مما لا يقول به عاقل واما ثانيا فان هذا التقرير بعينه جار في جميع الانتزاعيات فيلزم ان يكون جميعها من المعقولات الثانية ولم يقل بها احد واما ثالثا وهو الحل ان العروض ههنا يشمل العروض الانضمامي والانتزاعي فالمعقول الثاني ما يكون ظرف عروضه الذهن فقط ولا يكون عروضه في الخارج اصلا لا انضماما ولا انتزاعا والوجود وكذا الشيئية وان لم يكن لهما عروض انضمامي في الخارج لكن لهما عروض انتزاعي في الخارج قطعا وذلك لان العروض الانتزاعي يتبع وجود منشأ الانتزاع فما كان منشأ انتزاعه موجودا في الخارج كالفوقية يكون له عروض انتزاعي فيه ومناشئ انتزاع الوجود والشيئية موجودة في الخارج فيكون اتصاف الاشياء بهما خارجيا فكيف يكونان من المعقولات الثانية فان قلت قد صرح الصدر الشيرازي في حواشيه المتعلقة بشرح المطالع ان المعقول الثاني على ما يفهم من كلام القدماء الكلي الخارج عن حقيقة الافراد بشرط ان لا يحاذي به امر في الخارج اي لا يكون مبدؤه موجودا فيه كالشيء فان فرده اما سماء او ارض او سواد او بياض او غير ذلك والشيء خارج عن حقيقة كل منها ومبدؤه الذي هو الشيئية غير موجود في الخارج وكذا العلة والمعلول والكلي والجزئي والجنس والنوع ونظائرها فهذا يدل على ان الشيئية عند القدماء من المعقولات الثانية قلت قد وقع في عبارات القدماء ان المعقول الثاني ما يتصف به الشيء في الذهن لا في الخارج ففهم منه جماعة ان مرادهم بعدم اتصاف الشيء به ان لا يكون مبدؤه موجودا في الخارج كالعلية والجنسية وغيرهما بخلاف الاسود فان مبدأه السواد موجود في الخارج وليس كذلك فان المراد بالاتصاف في كلام القدماء اعم من الاتصاف الانضمامي والانتزاعي فالوجود والشيئية ليسا من المعقولات الثانية وكذا العالية والمعلولية وتبعه الفيلسوف والحق الحقيق تديقوهم العجب من صنيع الحسن المحققين حيث انكر كون الوجود من المعقولات الثانية في شرح السلم وشنع تشنيعا بليغا على السيد المحقق ثم قال ههنا في تقرير كلامه ان الوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية لا يتصور ان تكون موجودة في الخارج فلا يجب اصلا فان المحقق في شرح السلم هو التحقيق عنده وعند كافة المحققين وما ذكره ههنا انما هو متابعة للجمهور مع انه في صدد تقرير كلام السيد المحقق وهو قائل بكون الوجود من المعقولات الثانية فقرر كلامه على حسب مرامه **قوله** وانت خبير الخ ايراد من المحشي على التقرير المذكور آنفا **قوله** مع كونه كنه التقرير الثاني لا يخفى عليك ان الكلام في عدم محال كون تلك الحقائق امورا ذهنية كما في التقرير الثاني فهو باطل لان حاصل التقرير المذكور هو انه لو كان الوجود والمقدر افراد او غير الحصص لكان للوجود المصدري الخارجي

ايضا افراد سوى الحصص لكن لا يمكن ان يكون للوجود الخارجي فرد غير الحصة لاستلزامه كونه موجودا خارجيا كما مر فلا يمكن ان
يكون للوجود المصدري ايضا فرد غير الحصة وبهذا التقرير يبطل للافراد غير الحصص للوجود مطلقا ذهنيا كان او خارجيا فاين الكفارة
وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه واما احتمال ان يكون للوجود الذهني افراد غير الحصص دون الوجود الخارجي ففي غاية السقوط لعدم
القائل بالفصل قوله يرد عليه آه حاصل الايراد ان غاية ما يلزم من كون مفهوم الوجود الخارجي عارضا للحقيقة وجود تلك الحقيقة في
الخارج والا لما صدق عليه فان المتحصل الاشتقاقي انما هو الوجود المصدري واما كون تلك الحقيقة المعروضة ايضا من المعقولات الثانية فممنوع
فيمكن ان لا تكون تلك الحقيقة منها فلا يضر كونها موجودة في الخارج وقال جد جدي واستاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه
لدفع هذا الايراد اقول المحقق ليس بغافل عن الايراد كما لا يخفى عن كلامه اللاحق وهو ان المدعى بديهي والا فلا يخفى ما فيه انتهى واقول
جعل قوله لا يخفى ما فيه اشارة الى هذا الايراد ليس بمستحسن لان فيه تسليم كون الوجود معقولا ثانيا وهذا المحقق ينكره بل المحمل الصحيح له انه
اشارة الى منع كون الوجود معقولا ثانيا قوله اسلم اقول تسليم كون الوجود معقولا ثانيا في غاية السخافة كما سنذكر وليه قوله واما كون
تلك الحقائق منها آه قال بعض الناظرين اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذ المراد بالحقائق المعروضة للوجود ما نسميه منشأ
انتزاعه ومنشأ انتزاع الوجود المصدري عند القائلين بكون افراده مغايرة نحو موجود في الخارج وهو الوجود الحقيقي عندهم و
ظاهر انه ليس من المعقولات الثانية وبهذا ظهر ان بناء هذا الكلام ليس على ما جوزه المحقق الدواني من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار
مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته كما يتوهم في بادي الراي انتهى اقول لا يخفى ما فيه لما عرفت سابقا ان المراد بالحقيقة غير الحصة
المتنازع في وجودها للوجود المصدري هو الامر الداخل في كنهه غير الحصة وليس المراد به ما به الموجودية فان جميع الحكماء المحققين متفقون
على ان للوجود منشأ مسمى بالوجود وما به الوجود وهو امر آخر غير الوجود المصدري واقر به السيد المحقق في مواضع من كتبه فكيف ينكر
الحقيقة للوجود بهذا المعنى ونسبة مثل هذا الصنيع الى مثل هذا المحقق بعيد فالنزاع انما هو في ان هل للوجود المصدري فرد آخر غير الحصة
يحصل في الذهن عند تصوره ام لا ولعلك تفطنت من ههنا ان منع كون تلك الحقائق الوجودية من المعقولات الثانية كما صدر
عن المحشي مكابرة صريحة فان كون الوجود المصدري معقولا ثانيا يستلزم كون حقيقته بالمعنى الذي ذكرنا من المعقولات الثانية ايضا الا
ان يكون مبنيا على ما جوزه المحقق الدواني في الحواشي القديمة المتعلقة بشرح التجريد الجديد من كون الشيء الواحد معقولا ثانيا باعتبار
مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقته وفساد الثمرة ينبئ عن فساد الشجرة قوله ان يستيقن بحسن تقريره الاستاذ آه اقول بل
المتوقع من الفطن الذكي ان يستيقن بحسن تقرير هذا المحقق المذكور آخرا كما عرفت قوله الا ان الاخصر الاشمل آه الغرض منه
بيان الفرق بين التقرير المطول وبين التقرير المختصر بانهما وان كانا وافيين بما هو المطلوب بهما من سلب الافراد غير المعاني الحصصية

المعاني المصدرية لكن المطول مشتمل على فائدة صحيحة والمشتمل عليها المختصر فكان الاطول احسن من هذه الجهة قوله انفا ثمين ان الوجودات
الخاصة او اعلم اولاً ان الوجود يطلق على معنيين احدهما المعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه ببودن وهو الذي جعلوه من المعقولات
الثانية بناء على ما يفهم من ظاهر كلام القدماء وقد مر ان التحقيق خلافه وثانيهما مصداقه ومنشأ انتزاعه وهو الوجود بمعنى ما به الوجودية
ويعبر عنه بالوجود الخاص وثانياً انهم تنازعوا قديماً وحديثاً في ان الوجود بل هو بديهي التصور ام نظرية فذهب جمع الى ان تصوره بديهي
يعلمه البله والصبيان وقال بعضهم ان تصوره نظري وقال بعضهم ان تصوره ممتنع وكتب المتاخرين مشحونة بذكر دلائل الفريقين والذي
يحكم النظر الدقيق هو ان النزاع بينهم لفظي فمن قال ببداهته اراد به الوجود المصدري فان تصوره بديهي لكونه من الانتزاعيات وكنه
الانتزاعيات لا يتحصل في الذهن على التعريف مقرون ومن قال بكسبيته او امتناعه اراد به الوجود بمعنى ما به الوجودية كما ذكره القصد الشيرازي في حواشي
شرح التجريد والمناظران يمنع كون كل ما يحصل عند انتزاع الانتزاعيات كنها لها وثالثاً انهم بعد اتفاقهم على ان الوجود المصدري بديهي التصور مشترك
بين الحقائق الموجودة وان الوجود الخاص موجود في نفس الامر لا محالة به يتنزع الوجود ومن الوجودات اختلفوا في تعيين الوجود الخاص هل هو عين
بل هو زائد على الحقائق او هو عينها او مشترك فيها فذهب جمع من الاشاعرة والمعتزلة غير ابي الحسين وأتباعه الى انه مشترك معنى قال السيد المحقق
في حواشي شرح المواقف اعلم ان الوجود بحسب الظاهر مشترك المعنى بالوجود المصدري والانتزاعي بين الوجودات واما الوجودات اشتراكها على ما يقتضيه وبحسب النظر الدقيق
اشتراك الوجود الحقيقي انتهى وذهب ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري المعتزلي الى انه نفس الحقيقة في الواجب والممكنات كلها فالوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها وجود كل حقيقة عين لها وذهب الحكماء المشاؤون الى انه نفس ماهية الواجب زائد في الممكنات [illegible] عندهم
حقيقة مشتركة معنى بين الممكنات وذهب المتكلمون الى انه صفة قائمة منضمة بالماهية مطلقاً واجبة كانت او ممكنة فجمهور المتكلمين والحكماء
متفقون على ان له مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات فالوجود عندهم
معنى زائد على الماهية منضم معها في الواجب والممكن جميعاً وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة وهو اشتراكهما
في مفهوم الكون فقط لا في حقيقته فالوجود الخاص في الواجب عين ذاته وفي الممكن زائد عليه منضم معه وذهب الحكماء الاشراقيون
الى ان الوجود حقيقة واحدة في الكل مختلفة بالكمال والنقصان ومقولة بالتشكيك على افرادها وذهب المحقق في حواشي شرح
المواقف الى انه شخص جزئي وهو الواجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي باضافتها اليه ودلائل هذه المذاهب مبسوطة
في الاسفار الكلامية فان اردت الاطلاع عليها فارجع الى حواشي شرح التجريد والعجالة فلفظ المحشي ههنا من مذهب المشائين
غير المذكور في الكتب المتداولة فان الوجود الخاص عندهم عين الحقيقة في الواجب مشترك معنوي بين وجودات الممكنات اذ
الوجودات حقائق متخالفة متكثرة كما ذكره مذهب الاشاعرة لكنهم لا يقولون بان الوجودات [illegible] منضمة الى ماهيات
[illegible] حقائق المتخالفة [illegible] وبالجملة فكون الوجود مشتركاً لفظياً بان يكون الوجودات حقائق متخالفة مع كون الوجود
[illegible] منضماً اليها مما لم يذهب اليه المشاؤون بل لم ينسب هذا المذهب الى احد في الزبر المتداولة فلعل المحشي اطلع على تصريح
من بعض المشائين على ذلك والحاصل ان حاصل كلام المحشي ههنا ان تقرير الاستاذ الاول مع افادته ما هو المطلوب يفيد بطلان
هذا المذهب ايضاً لذكر الشق الاشتقاقي فيه فيقال هذه الامور المنضمة بالممكنات التي سميتموها وجودات خاصة لا بد ان يصدق
الوجود عليها باحد الصدقين والثاني باطل فالمقدم مثله اما بطلان الحمل [illegible] فظاهر [illegible]

و مناشی انتزاعها بالمواطاة تر باطل واما عدم الحمل الاشتقاقی فلانه لو حمل الوجود المصدری علی الوجود الحقیقی المفروض کوجود زید مثلا
لعرض له حصته مع قطع النظر عن تحققه فی ذہن او کل ما ہذا شانه فہو موجود خارجی فیلزم کون ذلک الوجود کالموجود موجودا
خارجیا فان لم یعرض له امر منضم آخر مسمی بالوجود الحقیقے بل یصیر ذلک الوجود الخاص موجودا سوی الحصة فلیکن حال جمیع الوجودات
کذلک فای حاجة الی فرض عروض الامر المنضم بزید مثلا وان عرض له فرد آخر فیلزم التسلسل وہو محال فثبت انه لا وجود الا سوی الحصة المنتزعة
التی ہی الوجود الحقیقی و ذلک ما اردناہ فالتقریر الاطول یبطل ہذا المذہب ایضا مع افادته ابطال کون الافراد الاخر سوی الحصص
للوجود المصدری والا کذلک الاخصر فانه لخلوه عن ذکر الشق الاشتقاقی لا یبطل به الا وجود افراد الوجود المصدری غیر الحصص
بما مر من التقریر ولا یبطل به ہذا المذہب لبقاء احتمال الحمل الاشتقاقی فافہم واغتنم ہذا التحریر فان المحشین قد سکتوا فی ہذا
المقام عن الحل والتقریر **قوله** للماہیات الممکنة دون الحقیقة الواجبیة فان الوجود عند المشائین عینہا ای ہو معنی قولہم الواجب
وجود و موجود بوجود ہو الوجود ہو المراد من قولہم الوجود عین الواجب فالمراد بالوجود فی ہذا القول الوجود الخاص ومعنا ان
الوجود الخاص فی الواجب عینه لا انه عرض به امر آخر صیر موجودا کما فی الممکنات تعالی اللہ عنه ویمکن ان یکون المراد به الوجود
المصدری ویکون معنی عینیته للواجب ان صدقه علیه لا یحتاج الی حیثیة زائدة فان ذاتہا بنفسہا مبدأ الوجود وما و لا کذلک فی
الممکنات فان صدق الوجود المصدری علیہا مستند الی حیثیة جعل الجاعل ونحو ذلک فلیحفظ **قوله** وان بطل کونہا افراد الوجود
المصدری ہذا وان کان صحیحا لان الفردیة تقتضی الحمل بالمواطاة فلو کانت الوجودات الخاصة المذکورة افراد الوجود المصدری
لوجب حمله علیہا مواطاة وہو محال لکنه غیر مفید ہہنا فان المراد من الافراد غیر الحصص المتنازع فی وجودہا فی ہذا المبحث لیس
مناشی انتزاع الوجود المصدری التی ہی الوجودات الخاصة حتی یکون ذکر افادة ہذا الدلیل لبطلان کون الوجودات الحقیقیة
المذکورة افراد الوجود المصدری مفیدا کما نبہناک علیه غیر مرة بل المراد ما یحصل عند تصور الوجود المصدری فی الذہن فہذا الکلام
وقع فی غیر موضعه فتذکر لعله یحتاج الی لطف القریحة ومن لم یتعقل ما ذکرنا فلا یتہم الا عقله **قوله** بخلاف الاطول قد یتوہم ہہنا
ان توصیف الدلیل الاول بالاطول یفید ان الثانی طویل وتوصیفه بالاخصر ینافیه وکذا توصیف الثانی بالاخصر یفید ان الاول
مختصر وتوصیفه بالاطول ینافیه وجوابه ان الاطول والاخصر وان کانا من صیغ التفضیل لکن قد تجردت صیغة التفضیل عن معنی
التفضیل کما اشار الیه العلامة الجرجانی فی حواشی شرح الشمسیة فالمراد بالاطول الطویل وبالاخصر المختصر فلا منافاة **قوله** ولا حاجة
فیه ہذا دفع دخل مقدر تقریر الدخل انه لما افاد الدلیل الاول فائدة اخری ایضا ولم یحصل ہذہ المنصب للدلیل الثانی فکان الدلیل
الاول احق مع ان استاذہ قد جعل الثانی اولی فی ما سبق وتحریر الدفع ان الاولویة التی حکم بہا الاستاذ علی الثانی انما ہو باعتبار
افادة المقصود واما افادة ابطال المذہب المذکور فامر خارج عن المبحث فلا مضائقة لو لم یفده الدلیل الثانی الذی ہو الاولی
قوله فان المقصود فی ہذا المقام آہ قال بعض الناظرین یعنی ان مقصود الشارح نفی الفردیة الحقیقیة وذلک لانه فہم من کلام السید
المحقق انه یقول ان حصص الوجود المصدری فرد حقیقی له فاورد علیه ما اورد وقد عرفت مقصود السید المحقق فظاہر ورود علیه ما قال انتہی
اقول قد مر فناک مرة بعد اخری بان ہذا اغترار **قوله** وقد بقی بعد خبایا جمع خبیة کالخفیة وزنا ومعنی وقد اظہرنا لک خبایا فی ہذہ
المباحث فتشکر **قال** فی الحاشیة لا یقال لکل من الوجودین لوازم آہ ہذہ معارضة علی ما ذکر سابقا من ان عین الوجود الذہنی

والخارجي اتحادهما نوعيا وتقرير البرهان وتسليم وان كان يثبت مدعاكم لكن عندنا دليل ينفيه وهو ان لكل من الوجود الذهني والخارجي
لوازم ليست للآخر كالاحراق للنار والحرارة للهواء والبرودة للماء وغير ذلك فانها عوارض للموجودات الخارجية ولا يمكن وجودها في
الذهن وكالانكشاف به والاكتناف بالعوارض وكونه صفة للنفس وغير ذلك فانها عوارض للوجود الذهني ولا يمكن عروضها للوجود
الخارجي واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فيلزم الاختلاف بين الوجود الذهني والخارجي وهو خلاف ما ادعيتموه
واجاب عنها كمال المدققين بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا في
ما نحن فيه ممنوع فيجوز ان تكون كلوازم الصنف فلا يصح مخالفة اختلاف الوجود الخارجي والذهني نوعا بل صنفا والمطلوب ذلك لا هذا
قال في المنهية ايضا واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات اعلم ان ههنا اربع مقدمات متداولة على السنتهم في مواضع الاولى
ما ذكر ههنا والثانية اختلاف الملزومات لا يدل على اختلاف اللوازم والثالثة اتحاد اللوازم لا يدل على اتحاد الملزومات والرابعة
اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم اما الاولى فاستدل عليها العلامة الكوكاموي في شرح السلم تقليد المتبحر العلام كما هو دابه
في جميع تصانيفه بما توضيحه ان الملزوم علة للوازم اما بنفس ماهيته كما هو مذهب رئيس الصناعة او باعتبار وجوده المطلق في لوازم
الماهية ووجوده الخارجي في اللوازم الخارجية ووجوده الذهني في اللوازم الذهنية كما ذهب اليه المتاخرون واللوازم من آثار
الملزومات ومقتضياتها وقد تقرر في مقره ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يصدر عن الملزوم الواحد الا اللازم الواحد
ولا يمكن صدور اللوازم المتعددة عن ملزوم واحد وذلك ما اردناه وهذا عجيب منه جدا والعجب منه فانه اقتدى بمن اقتدى ظانا
ان الامام ضامن انما العجب من امامه حيث لم يفهم سخافة هذا التقرير مع غوصه في بحار الحكمة اليمانية ولم يتفطن بما يرد عليه من الوجوه
القوية اليمانية منها ان هذا الدليل مبني على كون اللوازم معلولة لملزوماتها وهو في حيز الابطال بل التحقيق الحقيق بالقبول هو ان اللوازم
مجعولة بجعل الله سبحانه لكن بجعل الملزوم لا بجعل مستانف ومنها انه ان اراد من كون الملزومات فواعل اللوازم انها فواعل مصدرة
لها حقيقة فهو باطل اذ الفاعل الحقيقي لجميع الاشياء هو الله تعالى وما يظن في الظاهر انه فاعل فليس بفاعل حقيقة انما هو من الاسباب
والآلات وما يستفاد من كلام الحكماء من نسبة الفاعلية الى غير الله تعالى كالصورة النوعية في باب الطبعيات والعقل العاشر الفعال
في مبحث الالهيات تسامح منهم اعتمادا على الفطرة الوقادة والفاعل الحقيقي عندهم لجميع الاشياء انما هو الله تعالى وما سواه من
الوسائط والروابط كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات فاذن فاعل اللوازم وجاعلها انما هو الله تعالى لا الملزوم وان اراد
بالفاعل المؤثر مطلقا او الموقوف عليه مطلقا فالحد الاوسط لا يتكرر لان المراد من الشيء الواحد في قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد انما
هو المصدر لا المؤثر مطلقا ومنها ان قولهم الواحد لا يصدر منه الا الواحد لم يثبت ببرهان صحيح الى الآن والدلائل المذكورة في
اسفارهم في هذا المقام كلها واهية ثم البناء على الفاسد فاسد ومنها ان صدور الكثير من الواحد انما يمتنع من جهة واحدة واما اذا
كانت هناك جهات مختلفة فلا باس لصدور الكثير عنه كما صرح به ابن كمونة في شرح التلويحات ولهذا جوزوا صدور الاثنين
من العقل الاول وبعده الى ان قالوا بصدور جملة الاشياء من العقل الفعال فكذلك يجوز ان يكون للملزوم الواحد جهات مختلفة
تكون بها للملزوم لوازم مختلفة وبالجملة فهذا الدليل لا ينبغي ان يصغى اليه الافاضل او تشهد الاذهان ثم الصحيح ان يقال لو لم
يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات يصح الانفكاك بين اللازم والملزوم فان معنى اختلاف اللوازم ان يكون

لان ذات الشيء لا يكون لازما للشيء آخر فاذا وجد اختلاف اللوازم لابد ان يوجد اختلاف الملزومات فانه لو اتحد الملزوم لا يعرضه الا
لازم واحد فيلزم عدم الانفكاك بين اللازم الآخر وملزومه وهو ينافي معنى اللزوم واما الثانية فوجهها انه قد يكون اللازم اعم من الملزوم
كالحرارة اللازمة للشمس والحركة والنار مع انها مختلفة بالماهية مع اتحاد لازمها واورد عليه ان الحرارة الحاصلة من الشمس تخالف
الحرارة الحاصلة من النار وقس عليه فاين اتحاد اللازم وجوابه انا نتكلم في مطلق الحرارة من حيث انه مطلق فانه لازم واحد
للملزومات المختلفة واما الثالثة فلما ذكرنا آنفا من كون اللازم اعم فلا يلزم من اتحاد اللوازم اتحاد الملزومات واما الرابعة فلما
ذكرنا في تحقيق الاولى فانه لو جاز اتحاد الملزومات مع اختلاف اللوازم لزم الانفكاك بين اللازم والملزوم وانتقضت القاعدة
الاولى فاحفظ هذا الدقيق **قال** في المنهية ايضا لانا نقول الخ جواب للمعارضة المذكورة وتحريره ان اللوازم المختلفة في الوجودين
ليست مستندة الى الوجود الخارجي والذهني المصدريين حتى يلزم اختلافهما بل هي مستندة الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه
بالوجود الخاص يسمى ما به الموجودية ههنا وقد اضطربت كلمات الناظرين في هذا المبحث في ان مراد السيد المحقق من الوجود الذي
اسند اليه اللوازم المختلفة ههنا ماذا فمنهم من قال ان المراد به الامر المنضم مع الماهية وعليه سلك الفاضل المحشي رح ويجيئ ماله وما عليه
ومنهم من زعم ان المراد به الواجب على ما هو مذهب البعض واورد عليه بان الواجب تعالى واحد شخصا فلا يمكن استناد اللوازم المختلفة اليه و
اجاب عنه الفاضل الكوفاموي بان استناد الامور المختلفة الى الامر الواحد انما لا يجوز اذا لم تكن هناك جهة متكثرة والا فيجوز ان تعتبر
مع الواجب اعتبارات مختلفة بها يستند اليه اللوازم المختلفة والقول بان مقتضى اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات حقيقة لا اعتبارا
مما لا دليل عليه ورده الفاضل المحشي بما رده وستطلع على ماله وما عليه عن قريب ومنهم من قال ان هذا الجواب مبني على مذهب
الاشاعرة القائلين بان الوجود نفس حقيقة كل شيء فهو مشترك لفظي بين الحقائق المتخالفة وفيه ان صاحب هذا القول يرى ان
وجود كل موجود نفس حقيقته فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن حقيقة واحدة فالوجود الخاص الخارجي والذهني
متحدان حقيقة فكيف يستند اليه اللوازم المتخالفة الدالة على اختلاف الملزومات وان لم تكن حقيقة الوجود الخارجي والذهني حقيقة
واحدة بناء على مذهب الصدر الشيرازي من انقلاب الحقيقة باختلاف الوجودين او بناء على القول بحصول الاشياء باشباحها فمخالفة
هذين المذهبين عند الجمهور تشهد بسخافته وقال بحر العلوم نور الله مرقده ثم انه اخترع لبعض المتاخرين مذهبا وزعم انه مذهب
المشائين وهو ان الوجود المشترك هو المصدر واشتراكه بين الافراد المتخالفة بالحقيقة وكل وجود متشخص بنفسه يصير المبهمات متشخصة به
تشخصه بها قياما انضماميا وتارة يقولون قياما اتحاديا كقيام الجنس بالفصل فان بني جواب المحشي على هذا الرأي فله توجه انتهى
فيه ان السيد المحقق قد صرح ان الوجود المشترك وان كان يظن في بادي الرأي انه المصدر لكنه في الحقيقة هو الوجود الخاص
فهو ليس بمحض عن كون المشترك هو الوجود المصدري **قوله** الظاهر انه اراد به الخ قال في المنهية في الوجود مذاهب احدها ان الوجود
عينه وان الوجود عين الواجب تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة الشيء وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد
منه في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد الخ انتهت **قوله** فيما في الوجود مذاهب اختلفوا
في الوجود في واحد في بداهته ونظريته وفي اشتراكه بين الموجودات وعدم اشتراكه وفي عينيته للموجودات وزيادته عليها وكتب
الكلام مشحونة بذكر هذه الاختلافات والتحقيق على ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف ان الاختلاف الاول لفظي حيث

قال الظاهر ان القائل ببداهة تصور الوجود لما اراد به المعنى المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه اراد به منشأ الانتزاع والوجود
الحقيقي انتهى واما الاختلافات الباقية فالذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان ما في الوجود الخاص بمعنى ما به الموجودية وقد مر تفصيله فما افاده
كمال آل محمد قدس سره في حواشيه على كلام السيد المحقق المذكور فعلى هذا يكون النزاع في اشتراك الوجود وفي الماهيات واختصاصه وكذا في
زيادة الوجود وعينيته مع الماهيات كلها يرجع الى النزاع اللفظي فان القائل باشتراك الوجود هو القائل بالمعنى الانتزاعي المصدري
دون من يقول بعينيته مع الماهيات وكذا حال القائل بزيادته انتهى ما ليست افهم **قوله** فيها عبارة عن الواجب هذا هو مذهب
الاشراقيين وتبعهم السيد المحقق وحقق ان ما به موجودية جميع الاشياء هو الواجب واليه تنتسب الموجودات كلها فالواجب موجود بالذات
والممكنات موجودة بوجوده كما يقال له ماء مشمس ثم فرع عليه في حواشي حاشية التهذيب الجلالية عينية علم الواجب الاجمالي بذاته تعالى
حيث قال ان للممكن جهتين جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية وهو بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق به العلم فانه بهذه
الجهة معدوم فالجهة التي بحسبها يتعلق العلم انما هي الاولى وهي راجعة اليه تعالى فان وجود الممكن هو بعينه وجود الواجب فعلمه تعالى
بالممكنات منطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنها مثقال ذرة انتهى والتحقيق ان ما اختاره من كون الوجود الحقيقي عين الواجب
باطل فانه لا يخلو اما ان يكون ذات الواجب مصداق الوجود او انتساب الممكن اليه وكلامه في حواشي شرح المواقف قد يشعر بالاول
وقد يشعر بالثاني وكلاهما باطلان اما ان كون ذات الواجب بعينها وجودا خاصا وبه الموجودية لجميع الاشياء باطل فلان ذات
الواجب اما ان يكفي في موجودية جميع الاشياء وصحة حكاية الموجودية للممكن بعينه او لا يكفي فعلى الاول يلزم وجوب الممكن اي كون
لان مصداق الموجودية لما كان نفس ذات الواجب بلا احتياج امر آخر وجب كون الممكن موجودا وهذا خلف وعلى الثاني يلزم
الاحتياج الى شرط زائد بحيث لو لم يوجد ذلك الشرط لم يوجد الممكن مع وجود الواجب في الحالين وح فلم يكن ذات الواجب
مصداقا للوجود بل الشرط الزائد واما استدلاله على مذهبه في منهيات حواشي الحاشية الجلالية بانه لو كان وجود الممكن قائما به فاما
ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا على الاول يلزم ان يكون قبل الوجود وجود ضرورة ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على
ان يوجد المنضم اليه في ظرف الاتصاف ثم يوجد فيه الصفة وعلى الثاني لابد من منشأ الانتزاع هو الوجود حقيقة فننقل الكلام
اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى الواجب فغير تام لما قيل انا نختار شق الانضمام ونقول يجوز ان يكون انضمام الوجود
الى الممكن كانضمام الفصل مع الجنس فلا يلزم الوجود قبل الوجود لان نحو هذا الانضمام يرجع الى الجزئية فيلزم ان يكون الوجود
جزءا من الممكن ولم يقل به احد فهذا الاحتمال خارج عن المبحث بل لانه لا يلزم من ابطال شقي القيام الانضمامي والانتزاعي ثبوت
المدعى وهو كون الوجود عين الواجب لبقاء شق العينية التي ذهب اليها الاشعري فانه قال وجود كل حقيقة عينها فلابد من ابطاله حتى
يتم الدليل ح اما ان كون انتساب الممكن الى الواجب تعالى هو الوجود باطل فلان هذا الانتساب اما ان يكون صفة للممكن كما هو الظاهر او
صفة للواجب على الاول فاما انتزاعي او انضمامي وقد ابطلهما وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون انضماميا او انتزاعيا فان كان انضماميا
فوجود كل ممكن انتساب خاص له بالواجب قائم بالباري تعالى وصفات الواجب كلها قديمة فيلزم قدم الممكنات باسرها وان
كان انتزاعيا فيجري الكلام في المنشأ فافهم **قوله** فيهما وثانيهما آه هذا مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه والدلائل المورودة لاثباته
في الكتب الكلامية كلها مخدوشة وقد يرد عليه ان عينية الوجود تستلزم الوجوب لان الماهية اذا كانت بعين الوجود صارت بنفسها مصداقا

الوجود من دون احتیاج الی امر آخر وکل ما ہو کذلک فہو واجب وہذا الجواب جهد بان العینیة لا تستلزم الوجوب فان الوجود اذا کان
عینا فبطلان الماہیة ہو بطلان الوجود فالوجود مفتقر فی تقرره فی الواقع الی الجاعل وکذا الماہیة فلا وجوب **قوله** فیما ذکرنا اه
ہذا القول تفصیل ثلثة مذاہب الاول مذہب الحکماء المشائین وہو ان الوجود عین الذات فی الواجب وفی الممکنات زائد علیها منضم معها
فہو مشترک معنوی بین الممکنات فقط والثانی مذہب المتکلمین القائلین بان الوجود مطلقا سواء کان وجود الممکن او وجود الواجب
زائد فعندہم الوجود مشترک معنوی بین الکل والثالث مذہب زین الدین واتباعه وہو ان الوجود مشترک لفظی بین الواجب والممکن
ومشترک معنوی بین الممکنات وہذا الاخیر سخیف جدا فانظر ماذا تری **قوله** فلوازم الوجود والذہنی آه حاصله ان المراد بالوجود الذی
اسند السید المحقق اللوازم المختلفة الیه ہو الامر المنضم مع الماہیة وظاہر ان المنضم مع الوجود الخارجی غیر المنضم مع الوجود الذہنی فلوازم الوجود
الخارجی مستندة الی ما ہو منضم مع الماہیات فی الخارج ولوازم الوجود الذہنی مستندة الی ما ہو منضم معها فی الذہن فہما ای الامران المنضمان
مختلفان بالماہیة فصح استلزام اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات مع عدم اختلاف الوجودین المصدرین لعدم استناد اللوازم المختلفة الیهما فیرد علیه انما
یصح لو کانت الوجودات عبارة عن الامور المنضمة مع الماہیات کانت حقائق متخالفة مشترکة ذواتها بان یکون اشتراک الوجود بینها
اشتراکا لفظیا کما نقله المحشی سابقا عن المشائین فانه یمکن استناد اللوازم المختلفة الی تلک الوجودات المختلفة وقد عرفت انه لیس
کذلک فان القائلین بانها حقائق مختلفة بالاشتراک اللفظی قائلون بانها عبارة عن نفس الحقائق لا انها عبارة عن الامور المنضمة
والقائلون بکونها عبارة عن الامور المنضمة قائلون بالاشتراک المعنوی فلا تنفع ارادة الامر المنضم ہہنا شیئا وقد تنبه علیه المحشی
ہہنا فقال مستدرکا لکنه الخ واما ما اورده بعض الافاضل علی تقریر المحشی بقوله اقول فیه انا اذا تصورنا شیئا ووجوده الخارجی منضم
معه فیحصل ذلک الشیء فی الذہن مع وجوده الخارجی بناء علی حصول الاشیاء بانفسها کما ہو المتقرر عندہم فاذا کان الوجود منضما
مع الشیء فی الذہن فہو بعینه الوجود الذہنی فیلزم الاتحاد بین الوجودین بحسب الذات فیعود الاشکال ومن ہہنا بطل ما قیل من
انه لو بنی جواب المحشی علی ہذا فلا نوع توجیه انتہی بلفظه فخطأ فاحش منه بناء علی زعمه فی مواضع متعددة من حاشیته ان معنی حصول الاشیاء
بانفسها حصول الشیء الخارجی من حیث تشخصه ووجوده الخارجیین فی الذہن ولہذا اعترض علی مذہب الطبیعیین فی الابصار القائلین
بحصول الصورة انطباعا فی الرطوبة الجلیدیة کما مر تفصیله بثلثة ایرادات الاول ان الحصول فی الحاسة انما یکون علی سبیل الحلول
وہو یقتضی الاحتیاج الی المحل بشهادة الوجدان ولا شک فی ان الہویة الشخصیة المذکورة من حیث انها ہویة شخصیة موجودة فی
الخارج لا تفتقر الی الحاسة فلا یتصور حلول الہویة المذکورة فی القوة الحاسة والثانی ان جماعة من الناس قد تبصر شخصا واحدا فی
زمان واحد فلو حصلت ہویته الشخصیة فی ذلک الزمان فی ابصار مختلفة یلزم وجود شخص واحد فی زمان واحد فی المحال المتعددة
والثالث انه لو حصل الشخص فی الحاسة مع التشخص الخارجی یلزم ان یکون له تشخصان الخارجی والذہنی وتعدد التشخص للشخص الواحد
باطل فہذه الایرادات من قبیل بناء الفاسد علی الفاسد اذ مذہب المشائین لیس کما زعمه ذلک الفاضل حتی ترد علیه الایرادات
الثلثة المذکورة **قوله** لکنه لا یصح آه حاصله ان استناد اللوازم المختلفة الی الامور المنضمة مع الماہیات التی ہی وجودات حقیقة
انما یتم علی المذہب المختار للحکماء المشائین من ان الوجود مشترک معنوی بینها بان یکون الوجود موضوعا لمعنی واحد وہو مبدأ الوجود
وما به الوجود ویکون ہذه الامور افراده وذلک لان الامر المنضم الی الماہیة علی تقدیر کونه مشترکا معنویا بینها لکون متحدا نوعا

المولوی عبد الغنی

فلا يصح استناد اختلاف اللوازم اليه بل انما يصح على الاشتراك اللفظي وهو باطل كما مر واقول بالاستدراك ههنا لا معنى له لا خير يوهم ان ههنا
مذهبا آخر غير ما استدركه وقد عرفت انه ليس كذلك فان القائلين بالامر المنضم قائلون بالاشتراك المعنوي **قوله** بناء على ما قال اي
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وحاصل كلامه فيها ان المدعى بالنظر الى المقصد الاول من المرصد الاول من الموقف
الثاني من الموقف الموضوع لاثبات بداهة الوجود والمصدري اشتراك الوجود المصدري بمعنى بين افراده التي هي حصصه او بين
الموجودات بحسب الحمل الاشتقاقي في هذا المقصد والثاني لكن اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي لا يتصور حقيقة الا بحسب المنشا الذي
هو الوجود الحقيقي فيكون الاشتراك فيه حقيقة لا في المعنى الانتزاعي واما اشتراك المعنى المصدري بين الموجودات والموجود انه ضروري
غير قابل لان يجعل مسالة من الفن بل لكونها جلي جدا لا يليق النزاع من هؤلاء العقلاء فيه فيكون الاشتراك وعدمه في الوجود الحقيقي حقيقة
قوله بين الوجودات او الموجودات وجه الترديد ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود المذكورة في المواقف بعضها تدل على اشتراك
الوجود بين افراده الحصصية وبعضها تدل على اشتراكه بين افراده الموجودة ولولا ضيق المقام لذكرناها **قوله** اشتراكا على وجه الاجتماع
هو عبارة عن امكان صدق الكلي على الافراد مجتمعة كما يصدق عليها منفردة والاشتراك المعنوي عبارة عن اشتراك المعنى بين افراده
كالانسان بالنسبة الى افراده والاشتراك اللفظي عبارة عن اشتراك اللفظ في المعاني كالعين بالنسبة الى معانيه كذا نقل عنه في المنهية
قوله وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي اورد عليه احسن المحققين في حاشيته المتعلقة بحواشي شرح المواقف ان الوجود الحقيقي لم
ينقح بعد فارجاع المباحث اليه التفات لما لا يليق في حق من يرجع المباحث اليه بعين البحث على ان كثيرا منها والاكثر الخاصيين بل
كلها لا ينطبق الا على المصدر انتهى وانت تعلم ان اختيار وقوع النزاع في الوجود المصدري البديهي الاشتراك ليس باولى من اختيار
وقوعه في الوجود الحقيقي ولا عجب من وقوع النزاع عن القدماء الذين لا تميز لهم في المباحث في الوجود الحقيقي قبل تنقيح المصداق
قوله وما قيل القائل الفاضل السنديلي مجيبا عما اورده كمال المدققين بقوله ان الوجود بمعنى ما به الوجود اما عبارة عن الواجب فلا يصح
استناد اختلاف اللوازم المختلفة اليه لاتحاده وتحاد الشخصا واما عبارة عن الماهية بنفسها وهي ايضا لا تصلح للاستناد ضرورة الاتحاد
فيها اذ ههنا خارجا واما عبارة عن الامر المنضم وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي كما هو المتقرر في مدارك الحكماء انتهى حيث
قال انا مع اعترافي بقصور الباع اقول يمكن ان يقال انه اريد بالوجود ما به الوجود وهو الواجب واستناد الاشياء المختلفة الى الواحد انما لا يجوز
اذا لم تعتبر معه جهات متعددة واما اذا اعتبرت فيجوز انتهى وهكذا ذكره الفاضل الكوفاموي **قوله** فيه اشارة الى دفع الايراد
قوله اذ بناء على هذا الصحيح آه حاصله انه لو كفى التغاير الاعتباري فيمكن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود المصدري ايضا لتحقق التغاير
بين الوجودين باعتبار فلم عدل السيد المحقق عنه واجاب عنه شيخنا وشيخ استاذي نور الله مرقده بانه انما عدل عنه لان اللوازم
انما هي مستندة في نفس الامر الى الوجود الحقيقي [illegible] **قوله** [illegible] جيد اي الجيد [illegible] في الجواب
كذا في المنهية **قوله** انما هو الاكتفاء على المبنى [illegible] الامر المنضم [illegible] في دفع الاشكال انتهت
قال ثم بعضهم آه اعلم ان في كلام المصنف [illegible] الصفة الحقيقية [illegible]
البلدة سابقا في المنهية وارادهها [illegible] سابقا بقوله [illegible]
في قوله هناك وما هو الا العلم الحصولي الحصين [illegible] على ما قررته [illegible]

ان یراد به مطلق الحصولی ویکون قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور صفة کاشفة وهو الذی ذکره بقوله کان المراد الخ بحمل العبارة علی الذاتیة علی ما هو الصحیح المقبول عند ارباب التصحیح وعلی هذا یکون کل من العبارات الثلث محمولا علی فائدة جدیدة وکل جدیدة اولی من قدیمة **قوله** وجه لعدول المصنف الخ قال بعض الناظرین یعنی ان المصنف لم یخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصص بالتجدد ووجهه انه علی تقدیر تخصیص المقسم بالحادث لا بد من التخصیص بالحصولی ایضا لان الحادث اعم من الحصولی من وجه فیلزم تخصیص المقسم بالحصولی بعد تخصیصه بالحادث من غیر ضرورة واما علی تقدیر تخصیصه بالتجدد کما فعله المصنف فلا حاجة الی التخصیص بالحصولی اذ التجدد بمعنی الحصولی الحادث ولا یخفی ان هذا الکلام من الشارح نص علی ان مورد القسمة عند المصنف فی زعمه هو الحصولی الحادث کما اومأنا الیه فی ما سبق نحو اقول غرض السید المحقق ههنا ان المصنف لم یخصص المقسم بالحادث بل عدل عنه وخصصه بالتجدد ووجهه انه علی تقدیر تخصیصه بالحادث لا بد ان یخصص بالحصولی ایضا فیلزم التخصیص مرتین من غیر ضرورة داعیة الیه وعلی تقدیر تخصیصه بالتجدد والذی هو عبارة عن الحصولی لا یلزم التخصیص مرتین من غیر ضرورة فان العلم الحصولی القدیم ایضا ینقسم الی التصور والتصدیق عند المحققین ومنهم المصنف فلا بد ان یقید المقسم بالحصولی المطلق ثم ان البداهة والنظریة لا یتصف بها الا الحصولی الحادث فلا بد من تقیید الحصولی بالحادث عند التقسیم الثانی **قوله** توجیهه توضیحه انه کما ان البناء یعلم ما یبنیه ویصوره فی ذهنه قبل البناء ثم یعلمه بصورته التفصیلیة بعد الفراغ عن بنائه کذلک الواجب تعالی یعلم الاشیاء قبل وجودها وبعد وجودها ولکن فرق بین علم البناء قبل وجود البناء وبین علم الواجب قبل وجود الاشیاء فان فی الاول اجمالا منافیا للکشف التام وفی الثانی انکشاف تام فالله تعالی یعلم الاشیاء قبل وجودها اجمالا کما یعلم بعد وجودها وهذا العلم السابق هو المسمی بالعلم الفعلی لانه مبدأ لفعل الخلق ومنشأ لجعل الاشیاء فان الجاعل ما لم یعلم المجعول لا یصدر منه الجعل وهو ظاهر والعلم الذی یکون بعد ایجاد الاشیاء یسمی بالتفصیلی قال السید المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة اعلم ان للواجب علما اجمالیا وعلما تفصیلیا اما العلم الاجمالی فهو مبدأ العلم التفصیلی وخلاق للصور الذهنیة والخارجیة وهو العلم الحقیقی وهو صفة الکمال وعین الذات واما العلم التفصیلی فهو علم حضوری بالموجودات الخارجیة والصور الذهنیة العلویة والسفلیة انتهی اذا تمهد لک هذا فنقول ان المصنف قد مثل العلم الحضوری الذی یکفی فیه مجرد الحضور بعلم الواجب ولم یقیده بعلمه بنفسه کما قید علم العقول به فعلم منه ان علم الواجب مطلقا علم حضوری سواء کان بنفسه او بغیره وقد تقرر فی مقره وسیاتی تقریره من تغایر العلم والمعلوم فی الحصولی متغایران بالاعتبار وفی الحضوری متحدان اذ تغایر بینهما اصلا لکونه عبارة عن نفس المدرک الحاضر عند المدرک فیلزم ح ثلث استحالات فالاولی عدم علمه قبل وجود الممکنات لان علمه بها لما کان حضوریا وهو عین الحاضر عند المدرک ولا حضور للممکنات قبل وجودها فلا یکون لعلمه بها قبل وجودها سبیل والثانیة استکماله بالغیر فلانه لا شک ان العلم صفة کمال وعلی هذا التقدیر یلزم استکماله بالممکنات لکون العلم عبارة عنها والاستکمال بالغیر نقص فی ذاته والثالثة زیادة صفة العلم لانه لما کان عبارة عن الممکن نفسه لکونه حضوریا والممکن زائد علی الواجب فیلزم زیادة صفة العلم علیه مع انهم قائلون بعینیة صفة العلم بل بعینیة جمیع الصفات له تعالی **قوله** انه قد تقرر فی مقره ای فی فن الالهیات من الحکمة الباحث عن احوال ما لا یفتقر الی المادة مطلقا ای لا فی الوجود الخارجی ولا فی الوجود الذهنی کالاله والعقول **قوله** علما فعلیا یقابله العلم الانفعالی وهو الذی یکون بالتأثر عن الغیر وهو لیس بصفة کمال قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات تقسیم المعقولات الی ما یکون علة للوجود الاعیان الخارجیة التی هی صورها کتعقل الانسان علما غریبا لم یسبقه احد

الى شئ يوجده بايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علماً فعلياً والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئاً شاهده ويسمى علماً
انفعالياً فيجب ان يكون تعقل الواجب من النحو الاول قوله ينادي باعلى نداء الخ لكيف لا فانه تدل على التعبير والاقدام تدل
على العلم [illegible] هذا النظام العجيب على علم اللطيف الخبير وبهذا النداء لم يصل الى مسامع الشيخ المقتول حيث زعم ان علمه تعالى ليس
فعلياً مقدماً على الايجاد حيث قال في حكمة الاشراق بعد ما ابطل مذهب المشائين القائلين بالصور علم الممكنات في علمه تعالى بذاته
في زعمه وسنذكره عن قريب فاذن الحق في العلم قاعدة الاشراق وهو ان علمه بذاته هو كونه ظاهراً لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة
له اما بانفسها او بمتعلقاتها انتهى ولما يشير بوروده الايراد عليه بانه لو لم يعلم الواجب هذه الاشياء قبل ايجادها فالعالم كيف يصدر عنه هذا النظام
الاكمل اجاب بان النظام العجيب الموجود في العالم لازم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة واضوائها المنعكسة
بعضها عن بعض انتهى وتعلمي هذا الكلام من اوله الى آخره ما تقشعر عنه جلود الذين يخشون ربهم وتقف به شعور الذين يخافون يوم الدين نظر
الى هذا النظام العجيب والترتيب الغريب القول بان تحصل مصدره من غير ان يعلمه موجده ومصوره ومبدعه واما اعتذاره بان جودة النظام
وحسن الترتيب انما هي ظلال ولوازم النسب الشريفة والترتيب الانيق الواقع بين المفارقات فان العقول المفارقة كثيرة ولها سلسلة طولية
وعرضية فذوات هذه الاصنام تابعة لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها فمردود بما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بانا لو سلمنا ان
هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم لكنا نستفسر عن حال ذلك العالم انه بالنسبة الى ماذا حيث نظام ذلك العالم فان جعل لكل نظام نظام آخر
يلزم الدور او التسلسل فلا جرم ينتهي الى العناية الالهية والارادة الواجبية التي نفاها صاحب الاشراق هذا ومحل زيادة تحقيق لهذه المباحث
قوله ليس زائداً على ذاته الخ اورد النفي واردا على المقيد والقيد جميعا فالغرض انكار الزيادة مطلقا لا نفي التغاير والتمايز فقط وقد يقال انه
اشارة الى رفع سؤال يرد على الحكماء على قولهم صفات الواجب ومنها العلم عينه تعالى تقرير السؤال ان الصفة عبارة عما يقوم بالشئ
والعقل يشهد بالتغاير بين القائم وما يقوم به فلا يصح هذا القول بان صفة زيد عين ذاته فكيف يكون صفات الواجب عينه تعالى ومن ثم
قال بعضهم [illegible] هذا القول انكار صفات الواجب في صورة الاقرار وتحرير الدفع انه ليس غرضهم ان الصفة عين [illegible]
تعالى لا تغاير بينهما اصلا [illegible] بل الغرض منه [illegible] ذات الواجب [illegible] فان ذاته في نفسها مظهرة
[illegible] جميع الصفات [illegible] صفات الكمال في
[illegible] صفات الواجب ليست عينه
[illegible] في بادي الراي بل المراد ههنا [illegible] فصفات الواجب ليست
غيره وبهذا المعنى [illegible] كما عرفنا [illegible] النقص المنافي للوجوب والعينية حقيقية محضة وظاهر ان العين والغير بالمعنى المذكور
[illegible] ارتفاع النقيضين [illegible] ولا يخفى عليك انه على هذا التقرير يرتفع النزاع بين الحكماء والمتكلمين ويكون مآل قول
المتكلمين [illegible] وليس كذلك فان المتكلمين [illegible] ان صفات الواجب [illegible]
[illegible]
في غير الواجب [illegible]
[illegible] في المقام [illegible] التحقيق [illegible]

و الملاحدة وسلوفى لماذكره علماء التفسير اولو الجماعة وستدلال الفلاسفة بهذه الآية على تحسين علم الفلسفة فى غاية الضعف والسخ
كيف وبعض مسائل الحكمة كاستحالة الخرق والالتيام فى الافلاك واعظام واستحالة اعادة المعدوم المنجر والى انكار الحشر مخالفة للنصوص
الظاهرة فحق ان يقال فى حقها من يؤت الحكمة فقد اوتى شرا كثيرا قوله اى بالامر المباين قال فى الحاشية اى الامر المنفصل المتمايز
الوجود انتهت قد يقال فيه سلوكا على مسلك المتكلمين فان الذى لا يليق بشان الواجب عندهم انما هو الاستكمال بالمنفصل المتمايز
الوجود واما الاستكمال بالصفات الزائدة فهو جائز عندهم بل واقع قال المحقق التفتازانى فى شرح العقائد النسفية الاولى ان يقال يستحيل
تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفة وكن الجرأة على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لا لغيرها بل
لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى ولا استحالة فى تعدد الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
وليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يقال الله قديم بصفاته ولا يطلق القول عليها بالقدماء لئلا
يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته وله صفة بهذا المقام ذهبت الفلاسفة والمعتزلة الى نفى صفات الله تعالى والكرامية الى نفى
قدمها انتهى وهذا صريح فى استكمال الواجب بالصفات الزائدة الازلية والذى فيه لكن ينبغى السكوت عن اطلاق الاحتياج والاستكمال
على الواجب خلافا للفلاسفة لما راوا ان استكمال الواجب بالممكن مطلقا نقص اضطروا الى القول بعينية الصفات له ونفى زيادتها عليها ولم
يعلموا ان الصفة مطلقا تقتضى زيادتها على الموصوف ويمكن ان يقال ليس غرض الفاضل المحشى من هذا التفسير تجويز الاستكمال بالامر الغير
المنفصل كالصفة القائمة به تعالى وانما فسره بهذا بناء على انه على تقدير كون علم الواجب حضوريا انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل
المتمايز فى الوجود وهو الممكنات ... بالواقع الاحد ... خريه على العينية مع التغاير الاعتبارى فقط ذاتية واعتبارية
لما هو مذهب المحشى المحقق واما عينيته ذاتية فقط مع التغاير الاعتبارى كما ذكره المحقق الطوسى فى شرح الاشارات فلا اياما كان
مصداق المعلوم والعلم فى العلم الحضورى يكون واحدا ولما كان علم الواجب بما سوى ذاته من الاشياء حضوريا يلزم ان يكون علمه عين
الاشياء فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات ههنا تخلص سلك عليه احسن المحققين وهو ان المعلوم بالذات فى علم الواجب انما هو ذاته
تعالى ... عدم علمه قبل وجود الممكنات ... قال فى حواشيه ان العلم الحضورى للبارى سواء
كان بالنظر الى ذاته او بالنظر الى ذات الممكن عين ذاته وتحقيقه ان البارى بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء لديه كلها فالذات هى
المعلومة حقيقة وبالذات والممكنات كلها بالعرض وكما ان الوجود بالذات للواجب حقيقة والممكنات بالعرض كذلك المعلوم بالذات
ذاته تعالى والممكنات معلومة بواسطتها واسطة فى العروض فالممكنات كما انها موجودات بالعرض ويخالف حكمها حكم وجود البارى بحكم وجود
البارى كذلك الممكنات معلومة بالعرض ويخالف حكم علمها بحكم علم البارى واذا تقرر هذا فنقول ان علم الواجب علم حضورى مطلقا
سواء كان بالنظر الى الذات او بالنظر الى الممكن ومعلومه بالذات ذاته دون غيره بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة بسبب
حضورها عنده فلا يستكمل الواجب بغيره بل هو مستكمل بذاته ولا شناعة فيه ولا زيادة صفة العلم فان الذات هى الحاضرة
عنده وهى منشأ الانكشاف ولا يلزم عدم علمه قبل وجود المعلوم فان صفة العلم انما تنتفى بانتفاء المعلوم بالذات دون العرض ولا تفرقة
فى هذا التحقيق بين العلم بمعنى الحاضر بالذات وبين العلم بمعنى منشأ الانكشاف كما فرق المحشى فى تحقيقه وجعل الحضورى معناه الاول دون
الثانى بل كلاهما حضورى ولا يغاير كل واحد منهما لذاته تعالى انتهى كلامه واعترض عليه زبدة المحققين فى حواشيه بوجهين الاول انه لا يصلح

توجيها عن القائلين بحضورية علم الواجب بالممكنات كصاحب الاشراق وغيره فانهم صرحوا ان علمه بمعقولاته عين معقولاته حال ايجادها الاتيلية والثاني ان ذات الواجب متقدمة على الممكنات على تقدير القدم تقدما ذاتيا فليس في مرتبة ذاته شئ من الاشياء وعلى تقدير الحدوث الزماني تقدما خارجيا فليس في مرتبة ذاته شئ في الخارج والواقع فلما كان مبدأ الانكشاف نفس ذاته فهو في حد ذاته عالم بجميع الاشياء فيلزم معلومية الشئ وتعلق العلم به قبل وجوده وظاهر ان انكشاف الشئ وتعلق العلم قبل وجوده في الواقع باطل على تقدير كون العلم حضوريا **اقول** وبالله التوفيق القائلون بكون علم الواجب بالممكنات حضوريا افترقوا فمنهم من انكر العلم التفصيلي وزعم ان العلم الحضوري عين الممكنات واليه ذهب صاحب الاشراق ومنهم من قال ذات الواجب مع وحدته مرآة لجميع الاشياء من الازل الى الابد واليه ذهب المتاخرين وقد عرفت ان مذهب صاحب الاشراق في هذا الباب خال عن التحصيل لا يقبله العقل السليم فضلا عن صاحب الاشراق اذا عرفت هذا فنقول توجيه ذلك المحقق مبني على مذهب المتاخرين المتبول عند المحققين فلا قدح لو لم يصلح تحقيقه توجيها لمذهب صاحب الاشراق فاندفع الايراد الاول واما الايراد الثاني فهو مشترك الورود عليه وعلى مذهب المتاخرين المذكور فما هو جوابهم فهو جوابه ومجمل ان الممكنات وان كانت معدومة في حد ذات الواجب من حيث انها منطوية الوجود في وجود الواجب وذاته الواحدة كالصورة المتعلقة بالاشياء الكثيرة مبدأ الانكشاف جميع الاشياء كما سياتي تحقيقه فلا استحالة في تعلق علم الواجب بالاشياء قبل وجودها بهذا النمط وبعض الناظرين زاد لغفلته في الطنبور نغمة وعلى ذلك المحقق اورد الايراد الثاني الذي ذكرنا سابقا وقد عرفت جوابه وتوجيها به الاختار في ان ذوات الممكنات مباينة لذات الواجب كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم بحضور ذاته عند ذاته انكشاف الاشياء ... الممكنات ... العرض انتهى ... المحقق ... فقد اجاب عنه بان ذات الواجب مع تباين الممكنات لما منشأ الانكشاف بارتباطات خاصة بين الذات والممكنات فلا جرم يكفي حضور ذاته عند ذاته لانكشافها ويكون الممكنات معلومة بالعرض وذاته تعالى معلومة بالذات علما بالذات فاستقم ولا تزل **قوله** بحدوث الزمان والزمانيات هذا اقتداء بالسيد المحقق فانه قال في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب المحققين القائلين بحدوث العالم ... واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه من ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم لان المعدوم الزماني حاضر عندهم في زمان وغائب في زمان آخر فليس معدوما محضا فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه وفي زمانه وحاضر عنده تعالى وان كان غائبا عندنا انتهت وتوضيحها ان استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم انما تلزم على تقدير حدوث الزمان والزمانيات فانه على هذا يكون الاشياء الحادثة زمانا قبل وجودها معدومة صرفة فلو كان علمه تعالى بها حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيلزم عدم علمه قبل وجود الممكنات قطعا لانعدام المعلومات عن الواقع واما على القول بقدم العالم كما هو مذهب الحكماء فلا يلزم هذه الاستحالة فان العالم ح لا يكون مسبوقا بالعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية له على شئ من اجزائه وما يرى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو بالاضافة بعضها الى بعض واما بالقياس الى الواجب المتعالي عن شوب الزمان فكل الاشياء حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا لا قبلية هناك ولا بعدية فهو يعلمها بذواتها في كل جزء من اجزاء الزمان فلا يلزم عدم علم الواجب اصلا وبرد عليه ما اورده بحر العلوم رح من ان الايراد غير ساقط على هذا الراي ايضا لان علمه تعالى فعلي مقدم على الايجاد فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجود

يوجد وباتها الخارجية الممكنة فيكون العلم انفعاليا وقد يجاب عنه بان مراد السيد المحقق من القبلية القبلية الانفكاكية في الخارج دون
القبلية بحسب مرتبة العقل فتخلف علم الواجب عن حيث تقدم الزمان باعتبار ملاحظة العقل في المرتبة المتقدمة لا يضر وهو مردود بما ذكره والدي و
استاذي سراج المحققين في كشف المكتوم على حاشية بحر العلوم بان للمرتبة المتقدمة على حضورها الموجودات من المراتب الواقعية فان علم
الممكن متقبليه في الخارج فخلوه تعالى عن العلم بها فيه يستلزم الجهل في ذاته وهو كما ترى قوله واستكماله بالغير هذه استحالة ثانية على تقدير كون
علم الواجب بالذات حضوريا تقريره انه لو كان علم الواجب بالممكنات حضوريا بان يكون الممكنات بانفسها مناطا للانكشاف له
تعالى لزم استكمال الواجب بالغير وهو الممكن لانه قد سبق ان العلم كمال وهو على هذا التقدير عين الممكن وهو غير الواجب فيلزم استكماله بالغير
تحريره وزيادة صفة العلم عليه هذه استحالة ثالثة واردة على التقدير المذكور تحريره انه لو كان علم الواجب بالغير حضوريا لزم زيادة العلم
عليه لان العلم ح يكون عين الممكنات وهي زائدة عليه تعالى مغايرة له قوله هادم الاساس ما مهدناه فالاستحالة الاولى تهدم التمهيد الاول
من بيان ان العلم بالحيثية تشهد بان موجد العلم لا اثر له والاستحالتان الاخريان تهدمان الاساس التمهيد الثاني من ان التمهيد الثالث ليس
تمهيدا مستقلا بل هو موقوف عليه الاستحالة الثانية والذي يخطر بالبال هو ان الاحسن في تقرير الاستحالة الثانية ان يقال لو كان علمه بالممكنات
حضوريا بعينه الممكنات فلا يخلو اما ان يستكمل بذات الواجب او لا فعلى الاول يبطل التمهيد الثاني وعلى الثاني يبطل التمهيد الثالث قوله
تمهيد … والدي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده بعلامة الاشارة الى ما اورده بحر العلوم من ان زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير هو واحد
لان … الزيادة استحالة … والاستكمال بالغير والاستحقار والاخرى استحالة فيها فتدبر انتهى وما اجيب عنه بان السيد المحقق انما عدهما
ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير مستحيل في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة مستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت
… تعالى … قوله فاعلم آه محصله ان العلم ثلثة معان الاول المعنى المصدري
… توقف في تحقق المشتبين … في مبدأ الانكشاف كالصورة العلمية وغيرها والثالث الحاضر عند
… هو الثاني والثالث فالعلم … استحالتان في الواجب كما ان … في
… المذكورة وليس كذلك فان المعنى الثاني عين الواجب والثالث جميع المعلوم وهو الممكن فالحاضر
… الانكشاف … يلزم الاستكمال بالغير غيره على مبدأ الانكشاف … هو الذات
… ان هذا الكلام يدل دلالة صريحة على ان عرض
… تحقيقه يرجع الى اثبات العلم المقدم على الايجاد وكونه عينا
… العلم … المقدم على الايجاد ويقولون بسبق العلم
… الذي ذكره … الى بيان كيفية علم الواجب
… المقدم … الايجاد الذي … عند المحققين من المتاخرين
… ان العلم والمعلوم
… متحد … هذا العلم ليس فيه اتحاد بين العلم الذي هو الواجب
… التقسيم … ان يقال

اما حضوری ان کان بحضور ذات المعلوم کما فی الانکشاف او حصولی ان کان بحصول الصورة عنده نظرة الی ان کان بعین ذات العالم والیه
یشیر کلام المحشی المحقق فی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة من ان العلم الاجمالی مبدأ العلم التفصیلی وخلاق للصور الذهنیة والخارجیة وهو
الحقیقی وصفة الکمال عین الذات واما العلم التفصیلی فهو العلم الحضوری بالموجودات الخارجیة وبالصور الذهنیة العلویة والسفلیة انتهی فهذا
فانه یدل علی ان العلم الاجمالی الذی هو عین الذات لیس بحضوری ولا حصولی والذی یظهر لی بالنظر الدقیق هو ان القول بان العلم الاجمالی
الفعلی حضوری ایضا هو التحقیق وهو المطابق لکلامهم بالنظر الدقیق فانهم لم یعرفوا الحضوری بما یکون عین الصورة الخارجیة وهذا صادق علی
العلم الاجمالی ویؤیده تقسیمهم العلم الی الحضوری والحصولی بحسب عموم انحصاره فیهما ویشهد به کلام السید المحقق والفاضل المحشی فی بحث
الابعدیة حیث لم یحصر جانس التجدد الا الحضوری والحصولی الحادث او الحضوری والحصولی المطلق علی اختلاف الرأیین ولم یلتفتا الی اخراج
علم الواجب فلو کان علم الواجب الاجمالی واسطة بینهما لکان یجب علیهما اخراجه ایضا لا یقال لعلهما انما ترکاه احالة علی الفطرة الوقادة
لانا نقول لا اعتماد علی الفطرة فی امثال هذه المباحث مما لا ینبغی ان یرتکبه العقلاء وقد تقرر فی مقره ان السکوت فی معرض البیان بیان
فان اختلج فی صدرک انه لو کان علم الواجب الاجمالی حضوریا لما صح قولهم العلم والمعلوم متحدان فی الحضوری من کل وجه لتغایر الواجب
والممکن فازحه بما ذکره بعض المحققین بان مرادهم من المعلوم فی قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات لیس الا المعلوم بالذات اذ لا اتحاد
بین العلم والمعلوم بالعرض فی شیء من الصور والمعلوم بالذات فی علم الواجب هو نفس ذاته من حیث هی هی فالعلم والمعلوم بالذات
متحدان کما هو شأن الحضوری ولو سلمنا ان العلم والمعلوم فیه لیسا بمتحدین فنقول الحضوری علی قسمین احدهما ما یکون بحضور المعلوم عند العالم
وهو بهذا المعنی متعارف بین الکافة وهو المراد فی قولهم العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان بالذات ولا اعتبار وثانیهما ما یکون المعلوم حاضرا
عند العالم من حیث کونه منطویا فیه ومعلولا له وهو العلم الاجمالی الفعلی فان الممکنات قبل وجودها وان لم تکن موجودة حاضرة عنده تعالی لانها
منطویة الوجود فی ذاته فیکفی هذا القدر من الحضور للعلم الحضوری وبالجملة فالحکم باتحاد العلم والمعلوم انما هو فی الحضوری الاول واما فی الحضوری
بالمعنی الثانی فلا والاحسن فی تقسیم الحضوری ان یقال الحضوری اما ان یکون بالعینیة کعلم النفس بنفسه او ان یکون بالاتصاف الانضمامی کعلم
النفس بصفاتها الانضمامیة واما ان یکون بالانطواء کعلم الواجب بالممکنات قبل وجودها [illegible] مذهبان فی علم
الواجب بالممکنات حضوریا احدهما مذهب صاحب الاشراق [illegible] مذهب صاحب الاشراق
وثانیهما مذهب المتأخرین من الحکماء المشائیة ان علم الواجب بالممکنات [illegible] حضوری والفرق بینهما ان صاحب
الاشراق [illegible] العلم الفعلی المقدم علی الایجاد وعنده علم الواجب بالممکنات [illegible] عنده تعالی بوجودها والمشاؤون
قائلون بالعلم الاجمالی المقدم فالعلم عندهم نفس ذات الواجب [illegible] السید المحقق بقوله فتأمل ولا یخفی
انه لیس مبنیا علی مذهب صاحب الاشراق کما زعمه هذا الناظر حتی یقال ان [illegible] بالایراد المذکور بل لا
یلزم توجیه الکلام بالایراد [illegible] بناء علی ان صاحب الاشراق لیس قائلا [illegible] العلم الفعلی [illegible] مبنی علی العلم الفعلی بل هو
مبنی علی مذهب الجمهور من ان علم الواجب علم اجمالی قبل وجود الممکنات وحاصله [illegible] علم الواجب بغیره حضوریا لزم استکماله
بالغیر وهو الممکن لکونه عالما [illegible] وحاصل الجواب ان ههنا اشتباها بین العلم بمعنی [illegible] الانکشاف وبین العلم بمعنی الحاضر عند المدرک فهما
وان کانا حضوریین متحدین وجودا فی الممکنات لکنهما مختلفان فی الواجب فمبدأ الانکشاف هو ذاته وهو العلم حقیقة والکمال [illegible]

الحواشي المتعلقة بصفوة

حواشي مصباح الدجى

عند المدرك هو المكشوف والعلم بهذا انما هو بالمعنى الاول اما الثانی فحمله على العلم بهذا المعنى ان ما ذكره ... الى ... والمسئلة فقد
وما ذكره الفاضل المحشی فی غاية البعد عن اللطافة قوله الا بعد تحقق المنتسبين قال ای انتسابها استاذی فی ما سرح المحققين ... منه
فيصير العلم بهذا المعنى ليس عين العالم لانه يحقق بعد تحقق المنتسبين منها العالم فكيف يكون عينه وكذا هو يحقق بعد المعلوم لانه يحقق بين المنتسبين
فكيف يكون متقدما على المعلوم قوله لا يصلح للعينية آه اقول ذكر قبله الدرس امرين احدهما انه لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وثانيهما انه متنزع والاخرى
والاستكمال بسبب الاستكمال بما هو منتزع فالاول يصلح دليلا للعدم عينيته مع المعلوم وعدم عينيته مع العالم كليهما واما الثانی فهو انما يصلح دليلا
الثانی كما لا يخفى قوله فارقة ما ای العلم بهذا المعنى المصدری والضمير المجرور في عينيته ايضا راجعان اليه قوله لا ينبغی لاحد هذا الخ
لا يجوز ونحوه فلذلك اختار هذا على ذلك قوله واما الاخيران ای العلم بمعنى ما به الانكشاف والعلم بمعنى الحاضر عند المدرك قوله وان كان
الواو وصلية قوله حضوريا قال بعض الناظرين صرح آنفا بان العلم الحضوری عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك وقد نص عليه الشارح
فی مواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذی هو مغاير للمعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح فی حواشی شرح التهذيب كالنص على
كون العلم بالمعنى الثالث حضوريا واخراج الثانی من الحصولی والحضوری انتهی اقول قد عرفت سابقا ان العلم الاجمالی ايضا حضوری
فلا غبار على قول الفاضل المحشی وان كان كل منها حضوريا واما قوله وقد صرح آنفا الخ وحاصله انه قد صرح المحشی فی تقرير الاعتراض ان
العلم الحضوری عبارة عن الحاضر عند المدرك فكيف يكون العلم الاجمالی حضوريا اذ ليس فيه حضور عند المدرك فغير وارد بوجهين الاول
انه انما فسر الحضوری بما فسر فی تقرير الاعتراض لكونه مبنيا عليه بسبب وقوع الاشتباه والا فانه لا حضوری سواه والثانی ان المراد بالحضور فی
ذلك الكلام اعم من ان يكون بنفسه او بالكفاية فی غيره فلا منافاة بين كلاميه فتامل واما قوله مع ان الخ وحاصله ان القول بكون
العلم بمعنى ما به الانكشاف كالعلم الاجمالی ايضا حضوريا كما صدر عن المحشی مخالف لما اشار اليه الشارح فی مواضع من حواشيه المتعلقة بحواشيه
التهذيب الجلالية وغيرها من كون العلم بالمعنى الثالث فقط حضوريا فمدفوع بان تخصيص المحشی المحقق المعنى الثالث بكونه حضوريا فی حواشيه
المذكورة ليس للتخصيص بل للتوضيح ودفع الابهام سلمنا انه للتخصيص لكنا نقول ليس الغرض منه انتفاء الحضورية عن الاجمالی فی الواقع
بل انما وقع التخصيص تنبيها للعوام فانهم لا يفهمون من العلم الا الحصولی والحضوری المتعارف ولا تقبل عقولهم ای العلم الفعلی فاحفظ ولا تزلت
كما زلت اقدام الاعلام واجعل هذه المباحث فی مسالك نظائر المذكورة فی هذه الحواشی فانها تحققت لی لا تجدها من غيری وذلك من
فضل العليم العلام قوله متحققا فيها ای موجودا فی الواجب تعالى قوله هو الحق ای مبدأ الانكشاف فذاته تعالى بنفسها مبدأ الانكشاف
تمام المسالة قوله هو الثالث ای الحاضر عند المدرك فان الحاضر عنده ليس الا الممكن قوله وههنا ان كنا متحيرين فی الممكنات لان كل ما هو
حاضر عند المدرك فهو مبدأ الانكشاف لا غير ولهذا الصحيح لنفسه فی علم ذاته بعد ما لا انضمامه الى تحصيل صورة اخرى لكونها حاضرة

عند ما قال ابن مسكويه في كتاب تهذيب الاخلاق ثم اذا علم النفس بها تعداد كث معقولاتها فليس تعلم هذا العلم من علم آخر فانها لو علمت هذا العلم من علم آخر لاحتاجت في ذلك العلم ايضا الى آخر وهكذا الى غير النهاية فان علمها بانها علمت ليس بماخوذ من علم آخر اجنبي بل هو من ذاتها وجوهرها اعني العقل وليست تحتاج في ادراك ذاتها الى شيء آخر غير ذاتها ولهذا قيل العاقل والعقل والمعقول شيء واحد لا غيرية فيها انتهى

قوله فحاصلها يرتابون في الواجب فالحاضر انما هو الممكن ومنشأ الانكشاف انما هو ذاته **قوله** عينية احدهما وهو الحاضر عند المدرك **قوله** ولا يستوجب عينية الآخر وهو مبدأ الانكشاف الذي هو كمال له حتى يلزم الاستحالات المذكورة **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي ذكرناها **قوله** اذ كل ما يصدق عليه الخ حاصله ان كل ما يكون مصداقا للحاضر عند المدرك حضورا ذاتيا اي بلا واسطة في الممكنات فهو لا محالة يكون منشأ للانكشاف سواء كان منشأ الانكشاف نفسه عند مدركه كالنفس الحاضرة عند ذاتها او غيره كالصورة العلمية الحاضرة عند النفس فانها منشأ الانكشاف بما هي صورة له **قوله** بالذات اقول الظاهر انه متعلق بالحاضر واحترز به عن المعلوم بالعرض الموجود في الخارج فان حضوره بالعرض بواسطة في العروض ويمكن ان يتعلق بالمدرك ويحترز به عن الآلات الجسدانية فانها ايضا قد تسمى مدركة لكن لا بالذات بل بالعرض تامل **قوله** كالصورة العلمية الحالة الادراكية اقول مبدأ الانكشاف حقيقة عند السيد المحقق ليس الا الحالة الادراكية لا الصورة العلمية وعند غيره الامر بالعكس فالاولى ان يراد وبكان الوارد ليكون كل منها منشأ الانكشاف بشيء على حدة على مذهب مذهب **قوله** من الصفات النفسانية الانضمامية قال في النهاية الصفات النفسانية هي ان تكون منشأ انتزاعها نفس ذات الموصوف وهي واجبة الثبوت للنفس في الامر عندهم انتهت واعترض عليه بعض الناظرين بان الحالة الادراكية وكذا الصورة العلمية ليست صفة انتزاعية بل انضمامية فيلزم على تفسير المحشي ان لا تكون من الصفات النفسانية ولو سلمنا انها انتزاعية فنقول انها ليست منتزعة عن نفس ذات الموصوف والا يلزم بطلان انتقال الهيولاني وعدم طريان الذهول والنسيان على علم النفس وانا اقول ليس المراد بالانتزاع ههنا معناه المتعارف المقابل للانضمام بل المعنى الاعم فانه قد يستعمل الانتزاع للمعنى العام ايضا ويشهده توصيف الصفات النفسانية بالانضمامية فاندفع الايراد الاول والمعنى كونها ماخوذة من نفس ذات الموصوف اخذا ناشئا من حيث انه موصوف بها فان الحيثيات معتبرة في التعريفات وان لم تذكر فاندفع الايراد الثاني **قوله** بخلاف الواجب الخ يرد عليه بحث وهو ان مقدر تقرير المدخل ان تقييد المحشي اتحاد الممكنات في قوله والثاني هو نفس المعنى الثالث في الممكنات مما لا وجه له فانهما يتحدان في الواجب بعض الى علمه بذاته وحاصل الدفع انه ليس المراد بالعينية ههنا العينية في الجملة بل العينية الكلية وما هي الا في علم الممكنات فان في علم الواجب وان كانا يتحدان في بعض المواضع لكنهما ليسا بمتحدين مطلقا فان ما هو الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف لنفسها ولا الغير **قوله** فان من الحاضر عنده الممكنات آه اورد عليه بعض الناظرين بوجهين الاول ان المحشي قد اعترف آنفا بان العلم بمعنى الحاضر عند المدرك بحضوره تحقق في الواجب وبعين المعلوم حيث قال بما ما لا اجبر ان آه واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بكون الممكنات

ف بكونه المعلوم [illegible]

ق [illegible]

[illegible]

الحاضرة فليست منشأ الانكشاف وانت في ان هذا القول ينافي لما قال الشارح في الحاشية المنهية ان العلم التفصيلي للواجب حصولي او حضوري
في الخارج اقول المراد من عدم كونها منشأ الانكشاف من حيث هو عدم كونها منشأ في العلم الاجمالي فان منشأ الانكشاف فيه هو ذاته تعالى فلا
ينافي هذا القول قوله السابق على القول المنسي الحق فان مقتضاه المستبين كون الممكنات مناشئ الانكشاف في العلم التفصيلي فان قلت العلم الاجمالي
عبارة عن العلم المتقدم على وجود الممكنات فلا حضور لها هناك حتى يقال انها منشأ الانكشاف وليست كذلك قلت الحضور العلمي موجود هناك
فيكفي هذا القدر للتمثيل واخراج مادة الافتراق وهو مبني الكلام على مذهب صاحب حكمة الاشراق لكن في ايضا فان الممكنات عنده تكون حاضرة عنده تعالى
ومنشأ الانكشاف انما هو الاضافة النورية بينه وبينها كما سيأتي تحقيقه **قوله** كما في علمه تعالى بذاته فان الحاضر عند المدرك فيه انما هو ذاته وهي منشأ
الانكشاف ايضا وكذلك علمه التفصيلي بالممكنات فان الممكنات بنفسها حاضرة عنده تعالى وهي بنفسها منشأ الانكشاف ايضا كما يفصح عنه عبارة
السيد المحقق في تصانيفه **قوله** كما في الفان هو الامر من **قال** واما الثالث الخ يعني المعنى الثالث من المعاني الثلاثة المذكورة وهو ما هو حاضر
عند المدرك بعين المعلوم بالذات في العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية فان الحاضر عند المدرك هو النفس وصفاتها وهي منشأ
الانكشاف وفي العلم الحصولي يكون غيره بالاعتبار فان علم زيد الذي هو الصورة العلمية المكتنفة بالتشخصات الذهنية غير المعلوم بالذات الذي
هو الماهية الكلية من حيث هي هي غيرية اعتبارية وهذا الفرق بين الحصولي والحضوري انما هو على تحقيق السيد المحقق وغيره من ان العلم والمعلوم في
الحضوري متحدان من كل الوجوه وفي الحصولي متغايران اعتبارا واما على القول بالتغاير بين العلم الحضوري والمعلوم اعتبارا ايضا فهما سواسيان في ان
المعنى الثالث غير المعنى الثاني غيرية اعتبارية وسيأتي تحقيق الحق في هذا الباب **قوله** واما الثاني الخ يعني المعنى الثاني من المعاني الثلاثة المذكورة
وهو منشأ الانكشاف قد يكون غير المعلوم فيه اي في العلم الحضوري كما يكون غيره في الحصولي كعلمه تعالى بغيره فان المعلوم هو الممكن والعلم هو
الواجب وبينهما التغاير حقيقة وقد يكون عينه كعلمنا بانفسنا وفي العلم الحصولي يكون غيره البتة وهذا انما يستقيم اذا جعل معلوم علم الله تعالى هو الممكن
واما اذا جعل معلومه الذات وهو نفس ذاته كما مر تحقيقه فلا يخرج مادة الافتراق كما لا يخفى ثم لا يخفى على من له ادنى ممارسة ان كلام الفاضل المحشي
ههنا صريح في ان علمه تعالى بغيره الاجمالي حضوري وهذا موافق لما اقتضاه سابقا فانظر الى من يسلك غير سبيل السداد والانصاف ما هو المراد **قوله**
واما هو عين المعلوم الخ الحاصل ان المعاني الثلاثة المذكورة وان كانت كلها متحققة في ذات الواجب لكن الاول منها خارج عن البحث ليس
بعين العلم ولا بعين المعلوم [illegible] الواجب هو المعنى الثاني اي مبدأ الانكشاف [illegible] مبدأ الانكشاف [illegible]
[illegible] الى امر آخر فهو كالمرآة [illegible] لكنه فرق بينهما [illegible] المرآة [illegible] المحسوسات وذاته العليا [illegible]
[illegible] الحاضر عند المدرك [illegible]
[illegible]
[illegible] فاذا جعل [illegible]
[illegible] السيد المحقق [illegible] الانكشاف [illegible]
[illegible] فيقول كيف تقول ذاته الواحدة منشأ الانكشاف ولو كان كذلك [illegible]
العلم وهو الذات مع ان المعلومية فرع الموجودية فان قلت [illegible]
[illegible]

ولو فى بعض الاذهان لان الوجود الخارجى بعينه فصورة ما لا وجود له فى الخارج وان لم تكن موجودة فى الخارج لكنها موجودة فى الاذهان
العالية ولا اقل من ان تكون موجودة فى علم الواجب فمن هناك تتفاض تلك الصورة على النفس فحصل لها العلم بها ولا كذلك علم الواجب
بالممكنات المعدومة فانه ليس فوقه مبدأ يفاض منه ذلك العلم عليه فكيف يمكن علمه بالممكنات مع عدمها فان قلت الممكنات وان كانت
معدومة فى الواقع لكنها منطوية الوجود فى ذات الواجب فهذا القدر من الانطواء يكفى لعلمه كما حققه السيد المحقق فى تصنيفاته وشيد اركانه
احسن المحققين فى تاليفاته قلت ح يستفسر عن معنى الانطواء فان اريد به كون الواجب علة فذلك لا يكفى لكونه علما وان اخترتم ان
للممكنات نحوا آخر من الوجود شبيه الوجود الذهنى فى ذات الواجب فيرجع ذلك القول الى القول بارتسام الصور فى ذاته تعالى وهو باطل
بوجوه سياتى ذكرها وان اريد به ما هو مذهب الصوفية كما يشهد له كلام السيد المحقق فى حاشيته المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية من ان ليس فى
عالم الكون الا ذات واحدة مسماة بواجب الوجود وهى تتطور بتطورات مختلفة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عن كل التعين هو الواجب
فعلمه تعالى بها ينطوى فى علمه بذاته اوذاته ليست مغايرة لها بالذات بل بالاعتبار فح يخرج الكلام عما نحن فيه لان الكلام ههنا مع
الحكماء القائلين بالعلم الاجمالى وعندهم ذات الواجب مغايرة لذوات الممكنات حقيقة فكيف تكون منشأ الانكشاف لها وبالجملة فالاشتباه
باق بعد ومن ههنا ظهر ان ما ذكره السيد المحقق لدفعه بقوله فهو كالصورة العلمية المتعلقة بجميع الاشياء الخ لا يغنى لدفعه **قوله لكن يرد عليه الخ**
هذان الايرادان ماخوذان من كلام كمال المرتضين فى العروة الوثقى حيث قال فيها القول بان العلم عين الواجب باطل بوجهين الاول
ان كون ذات الواجب مبدأ الانكشاف الممكنات بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة غير معقول والقياس بانكشاف
المعلومات [illegible] المعروضات مع تباين مفهومها فاسد لان العلم بالحقيقة ليس الا العلم بكنه الشئ والعلم بالعوارض ليس كذلك مع
ان العلم ههنا [illegible] وفاق الاتحاد فلان الاتحاد بالعرض كذلك العلم بالعرض على ان الاتحاد بالعرض ايضا مفقود فان حقيقته تعالى مباينة
[illegible] الممكنات غير جهة وجود الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة
[illegible] مستانف حيث فان [illegible] تعالى مع وجود الممكن مع ما فيه من انتفاء [illegible] الى طائل كيف ووجود
الممكن مع مباينة من كل وجه لا اتحاد [illegible] انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر الوجه الثانى سلمنا جواز انكشاف
احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقة
واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات عند العالم فان سبب العلم لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق
عنده لان العقل يقتضى عند الحكم بالتمايز بين المعلومين حين [illegible] ان نفس المعلوم عن المدرك وهذا ان العلم اذا كان بحصول صورة
فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الازالة يكون الحاصل ههنا غير الزائل بذلك والا لم يكن فرق بين المعلومين
فكما ان العلم بشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضى ان يكون وجه التمايز عنده لاحدهما غير وجه التمايز للآخر الآخر
ان المعنى الواحد البسيط لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين ولما كان ذات الواجب بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة
الواحدة تمايز الاشياء [illegible] حضور وجه الامتياز ولعله ضرورى عند [illegible] وان لم [illegible] انتهى كلامه ملخصا **قوله ان كون ذات**
الواجب [illegible] ذات الواجب مباينة لذوات الممكنات [illegible] من الانكشاف
[illegible] الانكشاف [illegible]

المتباينين فان قلت يجوز ان يكون بين ذات الواجب وجميع الممكنات مع تعددها خصوصية خاصة تنكشف بها عنده قلت هذا مجرد تجويز
لا يكفي ما لم يثبت بدليل نعم المناظر يكفيه منع الوجدان السليم والفهم المستقيم والقول بان بين الواجب والممكنات اتحادا ذاتيا وتغايرا
اعتباريا كما ذهبت اليه الصوفية به ينكشف الممكنات لديه خروج عن البحث لان الكلام كان على مذهب الحكماء القائلين بالاجمالي وهم
لا يقولون بالاتحاد بين الواجب والممكن على ان اثباته ايضا مشكل على قوانين الاستدلال والتحقيق ان العقول قد تحيرت في علم الواجب
تحيرا عظيما وما ظفر بالمرام احد منهم لا الحكماء ولا المتكلمون بالشفي الغليل كما ستعرف في بحث العلم فحق ان يقال يا رب ما عرفناك حق معرفتك
فسبحان من عجزت العقول عن ادراك حقيقته وتحيرت النفوس في تعيين مبادي فهمه **قوله** انكشافا حقيقيا اي بحيث ينكشف كل شيء
حق الانكشاف **قوله** مع تباين الحقيقة اي بلا حصول صور لعلوم عدم الممكنات **قوله** وعلى التسليم اي سلمنا ان ذاته تعالى مبدأ
لانكشاف الممكنات مع ثبوت التباين **قوله** فيتقبض اي العقل السليم والحاصل ان كون الذات الواحدة مبدأ لانكشاف الامور الغير
المتناهية الموقوف على تمايز بعضها من بعض عند العالم مما لا يقبله العقل السليم ولم يقم عليه دليل وان بعد فلم يبق الا الجبر والاذعان بكون
الجنان الذي هو اصل الايمان **قوله** والقول آه القائل الفاضل احمد علي السنديلي في حواشيه المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية
التهذيب الجلالية وهو الذي اختاره استاذ المحققين في تصانيفه وخلاصته كما في شرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية ان ذات الواجب
وان كانت متباينة لذوات الممكنات لكن لها خصوصية خاصة مع كل واحد منها وتلك الخصوصية تكون كاشفة لها كشفا تفصيليا ولا
استبعاد في كون المباين كاشفا لمباين آخر لان مدار الانكشاف على ثبوت علاقة خاصة بين الكاشف والمنكشف ووجود العلاقة المحققة
بين الواجب وكل واحد من الممكنات [illegible] الكل فيكون ذات الواجب كاشفة [illegible] عليه بانه كيف يكون الذات الواحدة البسيطة
من كل وجه منشأ لانتزاع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام [illegible] الخصوصيات [illegible] الاستبعاد في ذلك كما يشاهد في الكرة
فانها تكون منشأ لانتزاع [illegible] المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب [illegible] فكذلك يجوز ان يكون ذات الواجب
منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الاحكام وهي العلوم المتمايزة [illegible] السيد الزاهد الواقع في الحاشية المتعلقة بالحاشية
الجلالية ولعينك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها [illegible] انتزاعية [illegible]
موصوفاتها فيجوز عند العقل ان يكون الامور الانتزاعية كثيرة منتزعة من [illegible] هذا المعنى [illegible] على فهم ان يكون ذات
واحدة بالنظر الى الجهات المختلفة منشأ لانكشاف [illegible] غير متناهية انتهى كلامه [illegible] لما فيه من التلخيص
الايراد من غير فهم المراد ورد عليه بوجهين الاول انه لا يخلو اما ان تكون تلك [illegible] على [illegible] المتعددة
فلا يخلو اما ان تكون منضمة الى ذات الواجب [illegible] الشيخ [illegible] منتزعة [illegible]
فيرجع الى ما ذهب اليه افلاطون [illegible] تلك الخصوصيات [illegible] الخصوصيات
في الانكشاف [illegible] الخصوصيات عن [illegible]
البعض من الكرة قياس مع الفارق [illegible]
الذات الحقة الاحدية [illegible]
شرح السلم [illegible]

الانتزاع وتعدد بطلانه المشتغلين في ما ذكرت مختار كون هذا انتزاعية ولكن ليس تمام الكشف على هذه المفهومات الانتزاعية بل يكفي منشأ كونه
ذات واحدة بسيطة يجوز ان يكون ذات واحدة منشأ الانتزاع امور كثيرة انتهى فلعل هذا الناظر لم ير شرح السلم والا لم يورد عليه ما اورد
عليه الا ايراد ان في جوابه وليس غرض ذلك المحقق من ذكر حديث الكرة قياس الذات الحقة على الكرة بل ان غرضه التنظير في مجرد ان
ان الكرة مع كمال بساطتها بالنسبة الى الاشياء الاخر المتشكلة باشكال مختلفة منشأ لانتزاع الامور المتخالفة فكذلك يمكن ان يكون ذات
الواجب مع بساطتها الحقيقية منشأ لانتزاع الآثار المتباينة فالبساطة سواء كانت حقيقية او اضافية لا تمنع عن انتزاع الامور المتكثرة والعقل
الشاهد بكون على ان غرضه التنظير في مجرد هذا القدر وهو معنى قول المحشي وليس ذلك كما نظر ان الايراد من القرين ذكرها هذا الناظر لا يرد واحد منها على كلام
هذا المحقق نعم يرد عليه ان ما ذكر ما هو من الى التسلسل بناء على عدم انكشاف المباين بالمباين وتجويز ان يكون للمباين خصوصية خاصة بها ينكشف
المباين بالمباين تجويز من غير دليل سكت الناظر وان ما تم الناظر فان الناظر يقول يلزم ح احتياج الواجب في علمه الى تلك الارتباطات
الانتزاعية والتعلقات الاعتبارية والحكماء يفرون عنه اشد الفرار حتى انهم قالوا بعينية صفات الواجب هذا وان نظرت بالنظر الدقيق
علمت ان المتكلمين ايضا ليسوا ببريئين عن المناقشة في هذا المقام فانهم قالوا بجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال الغير المتناهية
في الامور الموجودة في الخارج بصفة اللاتناهي مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة مرتبة او غير مرتبة فورد عليهم انه يلزم على هذا ان يكون
معلومات الله تعالى متناهية بهذا البرهان وقد اجاب عنه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية بانه يجوز ان يكون علمه تعالى
واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور التطبيق وتوضيحه ان المحققين من المتكلمين قالوا ان علم الواجب
بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعالى لها تعلقات ازلية بالاشياء كثيرة وان كانت متعددة في الخارج فهي واحدة ذاتا
وكثيرة اعتبارا باعتبار التعلقات فلا يجري فيها التطبيق اما من حيث ذاتها فلانه لا كثرة فيه واما باعتبار تعلقاتها فلكونها انتزاعية غير موجودة
في الخارج وما ورد عليه انا لو سلمنا ان علمه تعالى صفة بسيطة ذات تعلقات لكن يجري البرهان في تلك التعلقات الغير المتناهية فاجيب عنه
بان التعلقات وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكنها انتزاعية غير موجودة في الخارج فلا وجود لها بصفة اللاتناهي حتى يجري
فيه البرهان ولا يخفى على الفطن العارف ان هذا كله سخيف فانه قد تقرر في مقره ان الله تعالى يعلم في كل وقت وفي كل آن جميع الامور
وان كانت غير متناهية علما [illegible] فيه [illegible] بالفعل ولا بالقوة فيعلم الاعداد الغير المتناهية كلها ايضا في كل وقت ويعلم جميع الامور
الغير المتناهية على التفصيل في كل حين فيلزم وجود تلك التعلقات الغير المتناهية في كل آن فيجري برهان التطبيق بلا ريب في معلوماته تعالى
وهذا النسب [illegible] الى [illegible] الغير المتناهية [illegible] الحكماء والمتكلمين [illegible]
[illegible] في ذكر [illegible] مشتغل [illegible] في [illegible]
كالسماء [illegible] المستعدون [illegible] ذلك على [illegible]
الموافقة [illegible] الله تعالى [illegible]
الحكماء [illegible] الحكمة [illegible] الانصاف [illegible]
كما هو المعلم الثاني [illegible] المعلم الاول [illegible]
من اليونانية الى العربية [illegible] وان كانت ذاته [illegible]

كلها فانه انما حصل ذاته حصل به من وجوه الموجودات لا في سائر الموجودات انما تقتبس كل واحد منها الوجود من وجوده انتهى **قوله لان**
تلك الارتباطات يعني ان منشأ ما حصل انكشاف الممكنات المتباينة الذات للواجب عنده تعالى بنفس ذاته انما هو التباين بينها وبينه وهو يتحقق
بعد ما يتحقق بالفعل هذه التعلقات والارتباطات فالقول بها لا يفيد شيئا في رفع الايراد المذكور **قوله** واكثرها لا يمكن ان يحصل به الخ لان هذه الارتباطات
التي قال بها المجيب لتحصيل امتيازات الممكنات عنده تعالى لا يمكن بها امتياز الممكنات بعضها عن بعض فلا فائدة في القول بها وذلك لان امتياز
الشيء بالشيء فرع امتياز ذلك الشيء في نفسه فلحصول امتياز بعض الممكنات عن بعض بهذه الارتباطات موقوف على تميز هذه الارتباطات بعضها
عن بعض عند الواجب تعالى اولا والموقوف عليه لا يمكن ههنا لكونه الموقوف الا ملاحظة ظاهرة واما عدم امكان الموقوف عليه فلان امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض اما بنفس ذواتها او بنفس ذاته تعالى او بخصوصيات الممكن او بالارتباطات الاخر وكل منها باطل اما الاول فلان الانكشاف والتمايز
متلازمان فالامتياز هو بعينه مناط الانكشاف فلو كانت الارتباطات متميزة بنفسها لزم انكشافها له تعالى بنفسها وهو خلاف المفروض
فانكم قد فرضتم ان انكشاف الاشياء بعين ذاته تعالى بل بذات الواجب لا قائل بالفصل حتى يقول ان انكشاف الممكنات بواسطة الارتباطات
وانكشاف الارتباطات بنفسها واما الثاني فهو اول الكلام لان الكلام ههنا ليس الا في استبعاد انكشاف الاشياء بذاته تعالى مع تسليم
انكشاف الممكنات [illegible] بعد انكشاف الارتباطات بذاتها ايضا واما الثالث فلزوم الدور [illegible] انكشاف الممكنات [illegible] يكون
موقوفا على هذه الارتباطات وانكشافها يكون موقوفا على انكشاف الممكنات فيلزم الدور واما الرابع [illegible] ان لا يحصل الامتياز اصلا
فلما بطلت هذه الشقوق ولا خامس لها علم انه لا يمكن امتيازات الارتباطات بعضها عن بعض [illegible] تكون منشأ لامتياز الممكنات
بعضها عن بعض **قوله** فيلزم ان يكون انكشافها ايضا الخ يرد عليه [illegible]
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات واجاب عنه بعض الناظرين بان تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب او بالاختيار
لا ريب في كونها ممكنة فتكون مسبوقة بالعلم قطعا واما ثانيا فلانه مخالف لما تقرر عندهم من ان الاضطراريات لا تحتاج الى ان تعلم قبل وجودها
فالاولى في الجواب ان يقال النظر الدقيق يحكم بان الاضطرار نقص فهو تعالى منزه عنه [illegible] ذات الواجب لا يمكن
ان يكون هناك [illegible] ان يكون [illegible] التوافق [illegible] التوحيد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **قوله** وبهذا الى غير
النهاية بان يكون امتياز الارتباطات بعضها عن بعض [illegible] ارتباطات اخر بين الواجب وتلك الارتباطات وامتياز هذه الارتباطات
فيما بينها بواسطة الارتباطات الاخر وهكذا فان [illegible] الكلام على [illegible] الشقوق المذكورة سابقا [illegible] اصل الامتياز

اصلا فہذا خلف **قولہ** فلم یحصل الامتیاز اصلا الا بالنقل فیلزم التسلسل الخ التسلسل فی الامور الاعتباریۃ لیس بمحال **قولہ** لانہ لم یتمیز الخ قال سید المحققین ابی و استاذی قدس اللہ سرہ یعنی ان امتیاز الممکنات موقوف علی امتیاز الارتباطات وامتیاز الارتباطات موقوف علی امتیاز ارتباطات اخر وامتیاز ہا موقوف علی امتیاز ارتباطات اخر وہکذا ولیس واحد من تلک السلسلۃ متمیزا بالذات لان امتیاز کل واحد منہا موقوف علی الآخر وما لم یتمیز واحد من تلک السلسلۃ بالذات لم یتمیز واحد منہا بالعرض **قولہ** والا لزم تحقق ما بالعرض ای بدون تمیز واحد من تلک السلسلۃ بالعرض مع عدم تمیز واحد منہا بالذات لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وہو باطل بالبداہۃ وبہذا التقریر ثبت عدم نظریۃ جمیع التصورات والتصدیقات من غیر حاجۃ الی تقریر الدور والتسلسل بان یقال لو کان کل منہا نظریا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فان التصور والتصدیق النظری لابد لہ من معرف او حجۃ وکل واحد منہا نظری فلابد لہ من معرف آخر او حجۃ اخری وہما ایضا نظریان وہکذا الی غیر النہایۃ فیلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات **قولہ** فافہم قال بعض العلماء لعلہ اشارۃ الی ما اختارہ احسن المحققین مولانا محمد حسن انہ من ان لہ یجوز ان یکون لذات واحدۃ بسیطۃ خصوصیۃ مع کل واحد من الامور الکثیرۃ وبہا تنکشف الاشیاء عندہ تعالی علی وجہ الامتیاز التام وان لم نعلم کنہ تلک الخصوصیۃ والمناسبۃ علی ان ہذا المقام مقام التوجیہ فیکفی التجویز العرفی لاندفاع المحذور واما الاستبعاد والعرف بالنظر الی ظاہر الامر فلا یسمع انتہی

اقول ہذا عجیب جدا فان الفاضل المحشی بصدد الرد علی من یقول بالخصوصیات والارتباطات فکیف یکون قولہ فافہم اشارۃ الی قول احسن المحققین المردود عندہ والقول بان ہذا المقام مقام التوجیہ فیکفی التجویز العرفی مما لا ینبغی ان یصغی الیہ فان ہذا المقام مقام تحقیق علمہ تعالی واثبات حقیقتہ فکیف یکفی فیہ التجویز العرفی فالحق ان قول المحشی فافہم اشارۃ الی ما ذکرنا سابقا من ان الحکماء والمتکلمین کلہم عاجزون فی ہذا المقام لا یقدرون علی اثبات المرام فالسلامۃ فی اظہار العجز وتفویض الامور الی العزیز العلام **قولہ** الا ان المراد الخ اعلم انہ قال الفارابی فی الفصوص الواجب الوجود مبدأ کل فیض وہو ظاہر علی ذاتہ بذاتہ فلہ الکل من حیث لا کثرۃ فیہ فہو من حیث ہو ظاہر ینال الکل فعلمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ فیتکثر علمہ بالکل وکثرۃ علمہ کثرۃ بعد ذاتہ ویتحد الکل بالنسبۃ الی ذاتہ فہو الکل فی حد ذاتہ انتہی ولما کان قولہ فعلمہ بالکل بعد ذاتہ وکثرۃ علمہ کثرۃ بعد ذاتہ والا اعلی جہلہ تعالی فی حد ذاتہ وقولہ فہو الکل فی حد ذاتہ موہما للترکیب فی الواجب وجہہ المحشی المحقق بعد تحقیق العلم الاجمالی بقولہ فلا یرد الخ بحمل کلامہ علی العلم الاجمالی والتفصیلی علی ما فصلہ الفاضل المحشی وقد سبقہما فی ذلک الفاضل الخفری فی حواشی الالہیات التجریدیۃ فانہ قال فی العلم الاجمالی کان ذات اللہ عالما بجمیع الممکنات وعلما ومعلوما والتغایر بین ہذہ المعانی انما ہو بالاعتبار والی ہذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال واجب الوجود مبدأ کل فیض وہو ظاہر فلہ الکل من حیث لا کثرۃ فیہ فہو من حیث ہو کل فی حد ذاتہ فعلمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ بالکل بعد ذاتہ واما العلم التفصیلی فہو عین الموجود فی الخارج ومراتبہ ربع انتہی کلام الخفری وکلام السید المحقق ہہنا برمتہ ماخوذ منہ ولا یخفی علی الفطن ان ہذہ غفلۃ عظیمۃ من الخفری والسید المحقق کلیہما لان الفارابی قائل بکون علم الواجب بالاشیاء ...کما یدل علیہ قولہ فی موضع آخر من الفصوص لیس علمہ بذاتہ مفارقا للذات بل ہو ذاتہ ... بالکل صفۃ ... لیست ذاتہ بل لازمۃ لذاتہ وفیہا الکثرۃ الغیر المتناہیۃ بحسب کثرۃ المعلومات الغیر المتناہیۃ فالکثرۃ فی الذات بل بعد الذات فان الصفۃ بعد الذات لا بزمان انتہی فیکون علمہ تعالی عندہ حصولیا فکیف یصح حمل کلامہ ... العلم الاجمالی والتفصیلی فالصواب فی تقریر کلامہ ان یقال لما کان علم الواجب حصولیا عند الفارابی ورد علیہ انہ یلزمہ ... ... بہذہ العبارۃ نفعا اح ان علمہ بالممکنات بعد ذاتہ لان العلم عبارۃ عن الصفۃ

المنفعة وهي تقتضي البعدية من العالم بعدية زمانية فلا يلزم حدوث علمه تعالى والكثرة التي في علمه بالممكنات كثيرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هي باعتبار الصور وارتسامها وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في حد ذاته هذا من العجائب ما قيل ان المحشي قال الى هذا اشار الفارابي لم تقبل لان الفارابي قائل بالعلم الاجمالي والتفصيلي ولا شك في ان الفارابي لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر في حد ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالي وان لم يكن الفارابي قائلا به وذلك لانه لما فسرت عبارة الفارابي بمطابقة مذهبه لكن فيه اشارة الى العلم الاجمالي والتفصيلي اصلا كما لا يخفى **قوله** هو العلم التفصيلي فانه عبارة عن الممكنات الحاضرة عنده تعالى بعد وجودها في الواقع فيكون هذه الكثرة بعد ذاته البتة **قوله** لا الاجمالي آه فان العلم الاجمالي عين ذاته تعالى لا كثرة فيه فضلا عن ان تكون بعد ذاته **قوله** لانه متحد معها آه فان اتحاد الواجب بالممكنات محال بالضرورة **قوله** لان تركيبه مع امر منه وكيف يمكن ذلك فانه لو كان فيه تركيب يلزم احتياجه الى الاجزاء وهو امارة الحدوث قال الحكيم بهمنيار في التحصيل قد عرفت ان الاجسام مؤلفة من الهيولى والصورة فهي ممكنة وكل ممكن الوجود فانه يجب بعلة ويرتقي الى ما لا علة له وهو الواجب الوجود بذاته فالامور كلها بالقياس اليه محدثة بمعنى ان وجودها مستفاد منه ونسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يضيئ بسببه وهو مستغن عن غيره **قوله** اي في العلم الفعلي هذا صريح في ان الاحتمالات المذكورة انما هي في العلم الاجمالي المعبر عنه بالعلم الفعلي الذي هو قبل ايجاد الموجودات في الخارج واما العلم التفصيلي فهو عين الموجودات في الخارج كما مر **قوله** ا[illegible]

[illegible] بجميع غيره عالم الا **قوله** اضافة الغير الى الضمير للاستغراق فيكون المعنى انه عالم بنفسه وبجميع اغياره وهو لا يندرج في الشق الثاني لمذهب الاول انه لا يعلم نفسه ولا غيره والثاني انه يعلم نفسه لا يعلم غيره والثالث انه يعلم نفسه وغيره من الكليات فقط لا يعلم غيره من الجزئيات من حيث هي جزئيات والرابع انه يعلم نفسه وغيره [illegible] بعض العلماء انه ذكر الشق المبني على المذهب الاول تقليد بعض الناظرين وتقصير اما المذهب الاول فقد ذهب اليه بعض السفهاء اليونانيين مستدلا عليه بان العلم اضافة بين العالم والمعلوم ولا تعقل الاضافة بين الشيء ونفسه لاقتضائها التغاير بين الطرفين فهو سبحانه غير عالم بنفسه واما العالم بنفسه لا يعلم غيره فكان من لا يعلم نفسه كيف يعلم غيره وهو ظاهر فلا يكون الواجب عالما مطلقا لا بنفسه ولا بغيره وهذا الرأي احرى بان يكتب بماء النجاسة ويلقى في النساطة ولا يحيل الاحد نقله الا رد عليه فانه لا يخفى ما فيه اما اولا فما ذكره في شرح الرسالة العضدية في علم المناظرة المسمى بالهدية المختارة من ان سائلا ان سألهم هل تعلمون نفوسكم ام لا فان قالوا لا فهم [illegible] لانه العلم اضافة بين العالم والمعلوم فلا يتصور ان تكون بين الشيء ونفسه فكيف حصل لكم علم نفوسكم وان قالوا لا نعقل نعم فاذن انتم تعلمون شيئا من الاشياء فان من لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فكيف تحكمون بعدم علم الواجب وغيره من الاحكام واما ثانيا فلان الله تعالى لما لم يعلم غيره فكيف خلق هذه الاشياء العجيبة والامور الغريبة اما ترى ان البناء ما لم يتصور في نفسه صورة البناء لم يشرع في البناء فهل كانت رتبة الواجب دون رتبة البناء نعوذ بالله منه واما ثالثا فلانه يلزم القصد الى المجهول المطلق عند ارادته تعالى خلق شيء من الاشياء واما رابعا فلانه يلزم فيه تعطيل الحق سبحانه وتعالى [illegible] تلزم على هذا المذهب مفاسد كثيرة وشناعات [illegible] من اقسام التقابل مطلقا وان كان [illegible] في بحث التقابل [illegible] فحكموا بان اضافة العالمية مغايرة ذاتا لاضافة المعلومية [illegible] بين العالم والمعلوم [illegible] بانتفاء العلم هناك والذي يقطع مادة الشبهة على ما ذكره العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة [illegible]

بل المقتضي تغايرا بينهما بوجه من الوجوه فضلا عن التقابل فان مفهوم العالمية مثلا لا يقتضي ان يكون وجودها غير وجود المعلومية بوجه من الوجوه لجواز صدق مفهومات كثيرة على ذات واحدة فبعض المتضايفات يحكم العقل بتضايفهما وتقابلهما كالعلية والمعلولية والتحريك والتحرك والمستعدية والمستعدية والتقدم والتاخر لحصول التنافي بين طرفيهما في الوجود لا في مجرد المفهوم وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية والمحبية والمحبوبية والعاشقية والمعشوقية والذي هو من اقسام التقابل انما هو الضرب الاول والعالمية والمعلومية من الضرب الثاني فقد ظهر من هذا البيان ان ما ذكره مغالطة محضة لا ينبغي ان يصغى اليها والتحقيق ان ثبوت العلم بذاته له تعالى من البديهيات وانكاره انكار الفطريات وقد ينبه عليه لازالة الخفاء بان مرجع العلم انما هو الى كون الذات المجردة حاضرة عند الذات المجردة بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وكل ذات مستقلة مجردة عن الموانع فهي حاصلة لنفسها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجودها لذاتها وهذا لا يستدعي تغايرا بين الحاصل وما حصل له والحاضر والذي حضر عنده واما المذهب الثاني وهو انه تعالى يعلم نفسه ولا يعلم غيره فمال اليه بعض الاقدمين من الفلاسفة وما اقبح رايهم حيث ادعوا لنفوسهم الاحاطة العلمية وهم نفوس فلاسفة حكماء وسلبوا العلم بالاشياء عن الخالق العليم الفاطر الحكيم والذي ادخلهم في هذه الضلالة تحيرهم في علم الواجب لغيره فزعموا انه لا يمكن علمه بها بحصول الصور للزوم الاستكمال بالغير ولم يجدوا سبيلا الى سبيل آخر لغيره فنفسه فاتركوا هو سائر المحققين من الحكماء المتاخرين فتفوهوا بما تفوهوا ولم يعلموا ان العلم التام بالعلة يقتضي العلم التام بالمعلول لان المعلول من حيث هو معلول يكون لازما لعلته التامة من حيث انها علة فكلما حصلت تلك العلة بخصوصها ذهنا كان او خارجا حصل ذلك المعلول بخصوصه قطعا والعكس ومن ههنا تسمعهم يقولون ان برهان اللم يفيد اليقين دون الان فلما ثبت كون الواجب تعالى عالما بذاته كما هو مسلم عند هؤلاء الجهلاء ايضا ومعلوم ان ذاته علة تامة لانتظام العالم ولوجوده بحسب الحكم لزم كونه تعالى عالما بجميع ما عداه فكونه لان العلم بذاته فلا يصح قولهم انه تعالى يعلم ذاته ولا يعلم غيره واما المذهب الثالث وهو انه يعلم ذاته وغيره من الكليات ولا يعلم غيره من الجزئيات الخاصة المتغيرة على الوجه الجزئي وانما يعلمها على الوجه الكلي فذلك ما للمتاخرين مشحون بذكره وحاصل كلامهم في هذا المقام انه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي فانه لو كان يعلمها من حيث هي هي بتبدلها متغيرة يلزم التغير في علمه تعالى فانه تارة يدركها موجودة وتارة يدركها معدومة فيكون لكل من الموجود والمعدوم صورة عقلية في ذات الواجب وظاهر ان كل واحدة منها لا تبقى مع الآخر لامتناع اجتماع المتنافيين فيلزم ان يكون في الواجب تغير الذات من صفة الى صفة وهو خلاف ما تقرر عندهم من انه تعالى لا تغير في ذاته لا ذاتا ولا صفة فاذن لا يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي [illegible] تعلقا بالجزئيات كما هي لا يكون الا بتعلق الاحساس فانا اذا ادركنا زيدا بانه انسان فناطق [illegible] صورتها الجزئية المانعة عن وقوع الشركة ما لم ينضم به الحس فان جميع الصفات [illegible] والكلي الذي لا يفيد علم الجزئي ولما كان الله تعالى متعاليا عن الحواس لا جرم انه لا يحصل له [illegible] ما ذكروه والحق [illegible] في المنطق العارف مافيه من وجوه الفساد منها ان قولهم يكون لكل ذات [illegible] بما سواه ليس بحصول الصورة على التحقيق كما سياتي فهذا الدليل من قبيل بناء الفاسد على الفاسد [illegible] الا الاحساس لا برهان عليه ومنها انه يستلزم الجهل في ذاته تعالى وهو مخالف لقولهم الواجب كامل في ذاته بجميع الكمالات وليس له حالة منتظرة والحق ان هذا المذهب مثل المذهب الاول

الآن الاول نفى العلم مطلقا وهذا النفى لنحو من انحاء العلم فهذا استبعده العلامة الشيرازي كما تراه فهو تكفير [illegible] في جميع مصنفاته وقد
من شرح تكفير الامام فخر الدين الرازي وغيره والقائلين به واما قول العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة المذهب [illegible] عنهم لا يلزم منه تكفير القائل
لانه النفي عنه العلم بامر من الامور مطلقا بل نافى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري بالمشاهد وليس هذا من ضروريات الدين المجمع عليه
في الشرع انتهى محرره وعندي بان القول بنفي علم الجزئي من حيث هو جزئي نفي لعلم الجزئيات لان علم الجزئي من حيث هو كلي لا يكون علما به
بالحقيقة فانكار علم الجزئيات من حيث هي هي انكار لعلمه تعالى بها واثبات لجهله فيلزم تكفيرهم قطعا والذي يظهر بالنظر الدقيق ان الحكماء
بريئون عن هذا القول السخيف وانما هو من هفوات المتاخرين لعدم فهمهم مقاصد المتقدمين قال لي استاذي سراج المحققين فصيح الزمان
في شرح العقائد الجلالي ما لفظه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المراد ان الله تعالى لا يعلم الا
الكليات لا الجزئيات من حيث انها ممتازة عن المشتركة فان الجزئيات متغيرة فيلزم التغير في علمه ولما كان يرد عليه ان في هذا انكار علم الله تعالى
فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي فالمتفطنون توجهوا الى توجيهه فمنهم من قال ان هذا الكلية
والجزئية من التعقل والاحساس فمعنى ما قاله اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون جزئيا وقد صرح به الفاضل الغزنوي في
حواشيه على الحاشية القديمة والامرية في انتفاء الاحساس عن الواجب فلهذا قال الشيخ انه يعلم الجزئيات على وجه كلي وليس المراد انه لا يعلم
الجزئيات وفيه ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب مما لا يساعده البرهان وان اريد به الاحساس الخصوصي فلا وجه للتخصيص ومنهم من
قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء ثم من شانه ان يكون متشخصا بالكنه من غير تعيينه في الآن انه حاضر او ماض او في
المستقبل بل بانه موجود في وقت كذا من غير اعتبار احد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مختصا باحد الازمنة الثلثة
والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه حاضر ولا مستقبل ولا ماض لا يدرك يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي
انتهت عبارة حل المعاقد وفي المحاكمات الحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل
متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد تبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجه [illegible] بها ان من عرف الجزئيات
من حيث يجب باسبابها حاصل عنده صور الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم بتغيرها في احوالها [illegible] بهذا الوجه لا يتعلق بزمان ضرورة
ان وجوب المعلول مع العلة التامة ليس بزماني ولا التعلق به بزمان [illegible] تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية والازمنة الواقعة هي فيها
لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي
والمستقبل والحاضر بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر مثلا ان المنجم اذا علم ان القمر يحترق في كل يوم كذا والشمس تحترق
ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة في وقت معين وهذا العلم ثابت له في كل حال فالحاصل ان الموجودات من
الازل الى الابد معلومة له تعالى لكن في مرتبة وليس في علمه كان ويكون وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها ازلا وابدا انتهى
ملخصا واحسن ما فهمت ان ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان الجزئيات المخصوصة متشخصات ومن حيث هي هي طبائع
[illegible] من حيث هي هي تعقل على الوجه الكلي [illegible] من حيث انه متخصص [illegible] على وجه جزئي والعلم بالحيثية الاولى لا يتغير وبالحيثية الثانية
يتغير وعلمه تعالى انما هو بالوجه الاول [illegible] والقول ما ذكره [illegible] المحاكمات [illegible] لطيفا [illegible] توجيها جيدا
[illegible] ولذا [illegible] العلامة شمس الدين الخفري في حواشيه على شرح التجريد [illegible]

في هذا الباب بشنيع التشنيع وتفضيحهم غاية التفضيح فان كان مذهبهم في الحقيقة هو ما يدل عليه عباراتهم فهو مذهب قبيح والله اعلم بمراد عباده
ولا تزلزل فان المقام مما تزلزلت فيه الاقدام واما المذهب الرابع وهو انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية فاختاره بعض الحكماء والذي
بعثهم على ذلك ان المعقول لا بد ان يكون متميزا عن غيره فان العلم صفة توجب التمييز وغير المتناهي غير متميز بوجه من الوجوه والا لكان لطرفه
فيكون متناهيا هذا خلف وفيه نزاع بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له نهاية وحد يمتاز بها عن غيره فان وجوه التمييز لا تنحصر
في الحدود والنهاية ولقد طولنا الكلام في هذا المقام لذكر ما لم يذكره الاعلام والحمد لذي الجلال والاكرام **قوله وعلى الاول** اي على تقدير علمه بنفسه
وبغيره ولم يذكر اقسام التقدير الثاني لخروجه عن بحث العقلاء **قوله اما عينه** في هذا الاحتمال يتحقق ثلثة مذاهب الاول ما ذهب اليه بعض الصوفية
من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات فليس في عالم الكون الا ذات واحدة ليست بكلية بمعنى انها تقبل التكثر في ذاتها فانها ذات
واحدة متشخصة ولا جزئية بمعنى انها لا تقبل التكثر مطلقا بل هي تقبل التكثر بالاعتبارات وهي غير متناهية منتزعة عن ذاته تعالى وبها تترتب
الاحكام المختلفة ومثال الممكن بالنسبة الى الواجب كمثل الحباب بالنسبة الى الماء فان الحباب ليست حقيقته الا الماء ولم يزد عليه الا
تغير اعتباري فالواجب تعالى حقيقة الحقائق فعلمه بالممكنات عينه لا تغاير اصلا فان قلت لو كان الواجب عين الممكنات ذاتا لجاز حمله
عليها فيقال الانسان واجب وبالعكس ذلك قلت عدم الحمل لان الحمل يستدعي الكلية وهو تعالى ليس كذلك وهذا كما لا يقال الانسان كل
عليه الحيوان الذي هو جزؤه وليس هذا بالحقيقة لان الجزء ماخوذ بشرط لا شيء وهذه المرتبة ليست مرتبة الحمل فالمحمول على الانسان الحيوان
الماخوذ لا بشرط شيء فكذلك الواجب اسم لحقيقة الحقائق فليس شيء عينه بهذه المرتبة حتى يحمل عليه هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام
والكلام فيه طويل لا تتحمله المقام ومن قال بان الصوفية قائلون بالحلول فقد تكلم باللغو والفضول الثاني مذهب فرفوريوس من اليونانيين
من ان علم الباري بالممكنات عينه لاتحاده معها وجودا والفرق بين هذا المذهب وبين المذهب الاول ان الصوفية قائلون باتحاد الممكنات
مع الواجب ذاتا ووجودا وفرفوريوس يقول باتحاده وجودا وتغايره ذاتا لكنه يرجع الى الاول فانه لما قال باتحاد الوجودين لزمه ان يقول باتحاد
الذاتين لظهور ان توحد الوجود وتعدده منوط على توحد الموجود وتعدده وبالجملة هذان المذهبان لا يقبلهما العقل المتوسط المستقيم ولا يقول به الحكيم قال في هياكل
النور الاجسام والهيئات كثيرة وواجب الوجود ليس الا واحد فليست هي واجب الوجود انتهى الثالث مذهب الحكماء المتأخرين من ان
ذاته تعالى لها علاقة خاصة بكل واحد من الممكنات فهي تدركها بذاتها لا تحتاج الى غيرها وهو المسمى بالعلم الاجمالي وقد مر ماله وما عليه فتذكر
وقال العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة اعلم ان كون ذاته تعالى عقلا بسيطا هو كل الاشياء امر حق لطيف غامض لكن لغموضه لم يتيسر
لاحد من فلاسفة الاسلام وغيرهم حتى الشيخ الرئيس تحصيله واتقانه على ما هو عليه اذ تحصيل مثله لا يمكن الا بقوة المكاشفة مع قوة البحث
الشديد والباحث اذا لم يكن له ذوق تام وكشف صحيح لم يمكنه الوصول الى ملاحظة الحقائق الوجودية ولهذا اذا وصلت نوبتهم الى تحصيل
هذا المقام ظهر منهم التقصير فيرد عليهم الاعتراض في ما ذكروه من انه كيف يكون شيء واحد بسيط غاية الوحدة والبساطة صورة علمية
لاشياء مختلفة كثيرة لانكم قلتم ان العلم بالشيء يجب ان يكون صورة مساوية له متحدة الماهية مع المعلوم والواجب تعالى لا ماهية له وايضا
كيف يتميز الاشياء بمجرد هذا العلم الاجمالي وهل هذا الا كتميز المعدومات الصرفة انتهى ثم ذكر كلاما طويلا لتحقيق هذا المذهب كما هو دابه وخلاصته
انا نمهد اربع مقدمات الاولى الماهيات قد تكون متعددة الوجود كماهية الانسان المركب من الحيوان الناطق وقد تكون بسيطة وليس
لها البسيط الخارجي كالسواد مثلا والمركب الخارجي لا بد ان يكون بين اجزائه افتقار واتحاد ليكون المركب منها واحدا حقيقيا لا صناعيا

قوله الاول

قوله الثاني

قوله الثالث

وبهذا ظاهر ان الثانية كلما كان الموجود اقوى وجودا واتم تحصلا كان مع بساطته اكثر حيطة للمعاني الكمالية واجمع للكمالات المتفرقة كما يظهر
من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة الى صورة متعاقبة على المادة بحسب كمال استعدادها لقبول صورة بعد صورة
الى ان تبلغ صورتها الاخيرة تصدر بواسطتها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتمالها من جهة قوة الوجود على مبادي تلك الآثار على
اجمعها مع احديتها الشائقة فليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنى بان يكون وجوده للشيء
الخاص هو ما يكون بحسبه متميزا عن غيره من المعاني فوجود الانسان مثلا ليس وجود الحيوان بما هو حيوان وان اشتمل على حده ومعناه وجود
الحيوان ليس هو وجود النبات وان اشتمل على حده ومعناه وكذا الامر في المعنى الواحد الجنسي كما حقق في مباحث الماهية كما يوجد للطبيعة
ما يصلح للنوعية ايضا فوجود الحيوان من حيث هو هو غير وجود الانسان من حيث هو انسان وليس هذا الفرق بمجرد اخذه لا بشرط شيء
حتى يكون جنسا واخذه بشرط شيء حتى يصير نوعا كما ذكره الرائية كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في الموجود من الموجودات فلا بد ان
يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا ما يفهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتابه في الربوبيات ويعضده
البرهان ويوافقه الذوق السليم فان الجهات الوجودية للمعلول كلها مستندة الى علته الموجدة ففيها جميع الخيرات اذا تمهدت
ذلك هذه الاصول فاعلم ان الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات فيجب ان يكون ذاته مع بساطته واحديته
كل الاشياء وقد قام البرهان على ان البسيط الحقيقي هو وجود الواجب وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء
ذلك الوجود بعينه عقل بذاته وعاقل لذاته بذاته فعقله لذاته تعقله لجميع الاشياء وعقله لذاته مقدم على جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه
مقدم على جميع ما سواه فثبت انه تعالى عالم بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته فهذا هو المشهد الالهي والتجلي الازلي انكشف الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو الكل في وحدة ذاته فعلمه تعالى بالاشياء في مرتبة ذاته ليس بصور زائدة متغايرة لذاته بل هي معان كثيرة
غير محدودة انسحب عليها الوجود الواجبي من غير ان يصير وجود الكل وجود الشيء منها وفرق بين كون الشيء مظهر الماهيات وبين كونه
وجودها اذ وجود كل ماهية هو ما يخص بها وهذه الممكنات انما تخالفت وتباينت اذا صارت موجودة بوجوداتها الخاصة على وجه يترتب
عليها احكامها وآثارها واما قبل ذلك فلها الوجود الحقيقي الجمعي وهذا الوجود الجمعي ارفع واشرف من كل وجود عقلي وليس هناك امر
بالقوة هذا محصل ما ذكره وانا اقول ما ذكره وان كان تحقيقا حقيقا بالقبول وهو الذي اختاره الفحول لكنه لا يدفع
استبعاد العقول فان الاستبعاد منشؤه ليس الا ان الذات الواحدة المباينة مع كل واحد من الممكنات كيف يعلمها في حالة
عدمها لان مناط العلم على التمايز والتمايز انما يكون باضافة مخصوصة وهي لا تعقل بين الموجود والمعدوم ووجود الممكنات بالاسر
في ذات الواجب بالوجود الجمعي بان يكون ذات الواجب كالمرآة من دون ان ينطبع فيها شيء وان كان مسلما عندنا لكن العقل
قاصر عن ادراكه والحكماء لا يقدرون على تحقيقه كما حقه بحيث يندفع استبعاده وربما يوردون امثلة تفصيلية ايضاحية لعلمه تعالى
لازالة الاستبعاد قال الحكيم بهمنيار في التحصيل بعد ما حقق انه تعالى عالم بما سواه بذاته واذا كان كذلك يكون نسبة المعلومات اليه
نسبة صورة بيت تتصوره انت في البيت بحسب الالات تحتاج الى استعمال الالات حتى تتوصل بها الى بناء البيت وربما
يكفي التصور في صدور الفعل عنه ومثاله عندنا انك تتصور وجها تميل اليه فيتبعه حركة الاعضاء او تتصور امرا فيتبعه التغير في
وجهك من غير استعمال آلة او تتصور امرا فيتشر منك الشهوة والشوق وليس سبب اثارة الشوق الا التصور وبيان ذلك

ان الحقيقة الواحدة يصدر عنها فصل المعقولات كلها فالمعقولات البسيطة عندنا علة للمعقولات التفصيلية ولكن المعقول البسيط عندنا هو
وجوده في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو ان يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر
ببالك جوابه جملة ثم تفصله شيئا فشيئا انتهى كلامه وانت تعلم ان هذه الامثلة كلها انما هي للتفهيم والا فلا يمكن قياس علمه تعالى الاجمالي
على هذه الصور فان علمنا في هذه الصور الاجمالي لا تميز فيه شيء عن شيء عندنا وعلمه ليس اجماليا بهذا المعنى بل هو فوق علمه التفصيلي
في الانكشاف ولله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم **قوله** وعلى الثاني اي كون علمه تعالى بغيره غير ذاته تعالى
ولم يذكر شقوق الاول لانه ههنا بصدد ذكر اصول المذاهب ولهذا ترك المذاهب الواقعة في الشق الثاني من الترديد الاول
قوله اما صفة قائمة به هذا هو مذهب اتباع المشائين منهم الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا وتلميذه الحكيم بهمنيار ومن
تبعهم وتحريره على ما يستفاد من كلام الشيخ الرئيس في اكثر كتبه هو ان الصور العقلية قد تستفاد من الصور الموجودة في الخارج كما
يستفاد من الارض هيأتها واشكالها وغير ذلك بعد تعلق الحاسة بها وقد لا تكون كذلك بل يكون الامر بالعكس كصورة بيت اخترعها
البناء اولا في نفسه بقوة خيالية ثم يصير تلك الصورة محركة لاعضائه لايجادها في الخارج فليست تلك الصورة العلمية ماخوذة من الخارج
بل الصورة الخارجية ماخوذة منها وموقوفة عليها وقد تقرر ان الواجب جل شانه فعلي مقدما على الايجاد سبحانه وعلمه افعالي متقدم على
وجودها فهو يعلم الاشياء في الازل فالاشياء معدومة في مرتبة ذاته بوجود اصلي فلا بد ان تكون موجودة بوجود ظلي لكونها معلومة له تعالى
فانه لو لم توجد بوجود ظلي ايضا لم يحصل العلم بها اذ العلم يستدعي تعلقا بين العالم والمعلوم وهو موقوف على وجود الطرفين فلا يمكن
ان يكون تلك الاشياء موجودة في الازل بوجود اصلي والا لزم الوجود قبل الايجاد فلا بد ان تكون صورا قائمة به تعالى زائدة
على ذاته منضمة بذاته وهي العلوم بالممكنات والسر فيه انه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل اوائل الموجودات
منها ولا شيء من الاشياء الا وهو معدوم في حد ذاته فلا بد ان يحصل صورة فيه تعالى ومن ههنا ظهر اندفاع ما يقال ان ارتسام
الصور فيه تعالى يستلزم انفعاله عن الغير وهو خلاف مرام الكل هذا ولا يخفى على الفطن الذكي سخافة هذا المذهب والعجب من الرئيس
مع كونه غواصا في بحار الحكمة كيف مال الى هذا المذهب واثبت للواجب تعالى ما يستلزم النقص فيه ولهذا تعقبه كل من جاء
بعده كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي في المشرع السابع من الهيآت كتاب المطارحات وابي البركات البغدادي
في المعتبر والمحقق نصير الدين الطوسي في شرح الاشارات والعلامة شمس الدين الخفري في بعض تصانيفه وغيرهم بوجوه شتى
اكثرها قوية الورود لا دافع لها من وجه هذا المذهب والعلامة صدر الدين الشيرازي وان تصدى لدفعها في الاسفار لكنه
لم يات بما يشفي العليل ولنذكر بعض الوجوه الواردة مع اجوبة لصاحب الاسفار مع تحقيق الحق وابطال الباطل تنشيطا
للناظرين وتفريحا للماهرين فنقول المذهب المذكور مردود بوجوه الاول ما في المطارحات من انه وان لم يلزم الانفعال
التجددي ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي القبول والاقتضاء واجاب عنه صاحب الاسفار بان حاصله انا لا نسلم ان كون الشيء
الواحد قابلا وفاعلا مطلقا محال انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بمعنى المستعد واما كونه فاعلا وقابلا بمعنى الموصوف
فليس بمحال فاللازم ليس بمحال والمحال ليس بلازم **اقول** المشاؤون ومنهم الشيخ الرئيس يبالغون في انكار زيادة الصفات
عليه تعالى ويقولون بعينيتها كما هو مذكور في اسفارهم فكون الشيء فاعلا وقابلا وان لم يكن محالا مطلقا لكنه محال في الواجب

عندهم بای معنی اخذ کما لا یخفی علی من نظر مبحث الآلهیات من کتبهم وهذا هو غرض المورد وبالجملة ایراده الزامی فلا بد من رفع
الالزام ولیس بمرفوع الثانی ما فی المطارحات ایضا من انه یلزم انفعال الواجب من الصورة الاولی وهی علة لاستکماله

الایراد الثانی

بصورة اخری وان اعتذروا بانها وان کانت فی ذاته فلیست کمالا له فیلزمهم الاعتراف بانها فی ذاتها ممکنة الوجود لا یکون
حصولها بالفعل وانتفاء القوة عنه بوجودها یکون کمالا له واجاب عنه المجیب المذکور بان هذه الصور لیست کمالات عندهم
لذاته والعلم الذی هو من کمالاته ونعوته هو ما یکون عین ذاته ولا فرق بین صدور هذه الصور عنه تعالی وسائر الاشیاء الخارجیة
فی کونها مترشحة عن ذاته تعالی متأخرة بوجودها ووجوبها عنه ونسبتها الیه لیست الا بالوجوب والفعلیة لا بالامکان والقوة
ولا منافاة بین ان یکون الشیء بالقیاس الی الماهیة ممکنا وبالقیاس الی موجده واجبا فکل من الصور وان کان وجودها بعینه
وجودا للواجب لکن لا یلزم من ذلک امکان وجوده له تعالی **اقول** لقد اعجبنی هذا الکلام من اوله الی آخره اما فهم انه لو لم تکن
هذه الصور کمالات له تعالی یلزم خلوه فی ذاته عن العلم بغیره الذی هو کمال ایضا وفیه نفی لعلمه بما سواه بحسب ذاته وقد حقق هو فی
شرح هدایة الحکمة ان ای نحو من انحاء علم الله تعالی موجب لتکثره فانظر کیف ینکر ههنا کون الصور التی هی علوم کمالات له تعالی
ربجهه بانکارها [illegible] ذاته وقوله ولا فرق الخ غیر نافع بل مضر لما کانت الصور کالاشیاء الخارجیة فی صدورها عنه تعالی لزم خلوه
فی مرتبة ذاته عن تلک الصور وهو مستلزم للجهل فان قال ان تلک الصور [illegible] ذاته فما تلک عنه قلنا [illegible] واللزوم ان
[illegible] بالجزئیة فذلک قول باطل وان [illegible]
واجبة لذاتها او واجبة لغیره والاول یلزم تعدد الواجب [illegible] محال [illegible]
بالذات فلیس بمحال [illegible] التحصیل علی ان الصفة ما یحتاج الی الغیر [illegible] وهو منافی للوجوب فکیف تغیره بوجوب وجودها
لذاتها وعلی الثانی فهی [illegible] بذاتها لان الواجب بالغیر یکون فی نفسه ممکنا فیکون ذات الواجب فی مرتبة ذاته قبل هذه الصور

الایراد الثالث

وان کانت قبلیة ذاتیة خالیا عن العلم وهذه جهالة بینة وقوله ولا منافاة بین ان یکون الخ لا یغنی عن جوع الثالث ما فی المطارحات
ایضا من ان القوابل الصوریة یجب ان یکون الذی یفید [illegible] شرف من ذاته وهو ممتنع وان التزموا بان [illegible]
واحدة بجهة واحدة یجوز ان یفعل ویقبل فینهدم بذلک قواعد کثیرة لهم [illegible] ویکون [illegible] المحالات کثیرة واجاب المجیب عنه بانک
قد علمت ان واجب الوجود مبدأ کل الاشیاء ومبدأ وجوب وجودها فان صدر عنه شیء بواسطة [illegible] ایضا [illegible] منه
فالجهات العقلیة کلها منبعثة عنه تعالی فلا ینبعث شیء من الاشیاء [illegible] الاشیاء عنه [illegible] انه [illegible]
لیس بممتنع کما فی لوازم الماهیات واطلاق القبول ههنا لیس بمعنی الاستعداد حتی یلزم انهدام کثیر من القواعد **اقول** هذا [illegible]
جدا فانا سلمنا ان واجب الوجود مبدأ کل الاشیاء لکنه لا یمنع ان ذاته الواجبة من حیث هی هی مجردة عن الصور وکثرة الصور
انما هی بعد ذاته کما اعترف علیه الشیخان فی مواضع من [illegible] فیلزم [illegible] یکون الذی [illegible] صدور غیره [illegible]
قلت صدور هذه الصور منه تعالی اضطراری فلا احتیاج الی امر آخر بعده [illegible] قلت مع انه [illegible] الجهل عن مرتبة الذات
ما یستنکره العقل ولا یقبله التسلیم اما قرع سمعک ان الاضطرار نقص فکیف یثبت فی ذات الکامل والقول بان الاضطرار فی صفات

الایراد الرابع

الکامل لیس بنقص کما صدر عن البعض مما لا یقبله اهل الکمال فافهم ولا تعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الرابع ما فی شرح الاشارات

من انه يلزم التكثر فيه تعالى مع انهم صرحوا بانه تعالى واحد من كل الوجوه واجاب المجيب عنه بان لزوم الكثرة فى ذاته
بعد ذاته وعلى ترتيب للاول والثانى والثالث مما لا يقدح فى وحدة الذات وقد اشار الشيخ الى دفع هذا المحذور فى مواضع من
كتبه بما حاصله ان هذه الكثرة انما هى بعد الذات بترتيب سببى ومسببى لا زمانى الا ترى الى ان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعالى
لا يقدح فى بساطته واشار اليه المعلم الثانى بقوله واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة
فيه فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وتعقله الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدة ذاته **اقول** هذا كله وان كان صحيحا
لكن غرض المورد ان وجود الكثرة فى ذاته تعالى وان كانت بعد الذات ايضا ينافى كثيرا من القواعد المذكورة فى كتبهم كما لا يخفى
على وسيع النظر ولو لا البساطة من كل وجه فلم قالوا انه لا يصدر منه الا الواحد لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وهذا القول قد صدر
عن صاحب هذا المذهب ايضا فى مواضع من تصانيفه وايضا لو قلنا بالكثرة فى حد ذاته وان كانت بعد الذات لامكن صدور جميع
الاشياء عنه تعالى كل شئ بواسطة صورة فينهدم اساس كثير من قواعدهم وذكر كلام الشيخ والمعلم الثانى المدخول عليه مما لا ينفع
لنا اصلا فى شرح الاشارات ايضا من انه يستلزم ان لا يوجد الواجب شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط امر حال فيه واجاب المجيب
عنه بانه مجرد استبعاد فلا يسمع لان البرهان هو المتبع وهذه الصور الالهية لكونها من لوازم وجوده اشرف واقدس من الممكنات
الخارجية فكونها اقدم تحققا واقرب منزلة اليه تعالى فهى لا محالة احرى بان تكون واسطة فى الايجاد لهذه الماهيات **اقول**
هذا الجواب جيدا فان احتياج الواجب فى صدور جميع الممكنات عنه نقص فى ذاته وقد فر عنه الحكماء مرارا كثيرة فهل هذا الا الفرار
على ما منه الفرار بل الصور الالهية وان كانت لوازم لذاته غير منفكة عنه فى مرتبة من المراتب لكنا نستفسر عن كيفية صدور الممكنات
الخارجية بواسطتها هل هو على طريق الاحتياج اليها بان لا يمكن له ايجاد الممكنات بدونها او لا بطريق الاحتياج وعلى الثانى
يجوز ان لا يوجد هذه الصور فى ذاته تعالى ويصدر عنه الممكنات بدونها فيمكن الجهل له تعالى لانه لا سبيل للعلم على هذا التقدير
الا بالحصول وامكان الجهل ممتنع وعلى الاول يلزم ان يحتاج الذات فى الخلق الى غيره وهو مخالف لقولهم انه تعالى موجد
للعقل الاول بنفس ذاته ومصادم لبداهة الوجدان لتسليم ايضا لاستلزام النقصان فى نفس ذاته اذ اخليت وطبعه وهذه
المعنى لا تندفع اصلا وما قال ان الصورة الالهية اشرف واقدس من الممكنات فتكون واسطة فخطأ فاحش اذ الصور موجودة
بوجود ظلى فتكون اضعف المستند السادس انه قد تقرر فى مدارككم ان المعلول الاول يكون اقوى الممكنات وعلى هذا التقدير يكون اول المعلول
هو الصورة وهى اضعف وجودا فانه ح يكون عرضا قائما بالمحل والاعراض اضعف وجودا ولا يقال قد مر صريحا بان صفات الله تعالى
ليست بجواهر ولا باعراض فانهم عرفوا العرض بما يكون تحيزه تابعا لتحيز الغير وهذا المعنى لا يمكن فى صفات الواجب لانا نقول
ان كانت صفات الواجب اعراضا تم الكلام والا لا يغير المرام فانها وان لم تكن اعراضا لكن لا شك فى كونها اضعف وجودا
بالنسبة الى الجواهر الموجودة فى الخارج لقيامها بالغير وعدم قيام الجواهر بالغير فيتم المقصود السابع قد تقرر فى مقره ان العلم
التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول وليس المراد به العلم التام بماهية العلة او العلم بوجه من وجوهها ولا العلم بمفهوم كونها
علة وهو ظاهر بل المراد ان العلم بخصوصية العلة يوجب العلم التام بالمعلول ومعلوم ان الواجب تعالى من جهة وجوده
... مما يعده وعلى الترتيب فالعلم الواجبى بذاته الذى هو نفس ذاته يقتضى العلم الواجبى بتلك الموجودات فيحصل ... بلا واسطة

ف المبدأ الخامس

ف المبدأ السادس

ف المبدأ السابع

الوجود وسفے وجوده الواجبی فعلمه بذاته علم بغیره لا محالة فای ضرورة الی القول بالارتسام واثبات احتیاج الواجب
الیها تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا الثامن ان اللوازم تکون تابعة للملزوم فی نحوی الوجود الخارجی والذهنی فالملزوم اذا
کان موجودا فی الخارج کان لازمه ایضا موجودا فی الخارج والملزوم اذا کان موجودا فی الذهن کان اللازم ایضا موجودا
فی الذهن فالواجب تعالی لما کان موجودا خارجیا لا بد ان تکون تلک الصور التی ذهبوا الی قیامها به موجودة فی الخارج
فلم یبق العلم صورا التاسع ان هذه الصور لا تخلو اما ان تکون جواهرا او اعراضا فان کان الاول لزم ان تکون موجودات عینیة
کالجواهر الاخر فلا بد لصور اخر للعلم بها فیلزم التسلسل وان کان الثانی لزم ان یکون الواجب بالذات محلا للاعراض العاشر ان
هذه الصور المنضمة لا بد ان تکون بحسب عدد المعلومات فان علم زید علی وجه التفصیل غیر علم خالد علی وجه التفصیل والمعلومات
غیر متناهیة فالعلوم ایضا کذلک والمعلومات مستقبلة کانت او ماضیة عند الله تعالی مرتبة ترتبا ذاتیا او زمانیا فتکون علومها
ایضا مرتبة وان کان بالعرض فالتسلسل فی الامور الموجودة المرتبة ولو ترتبا عرضیا بحیث یتعین الاول والثانی والثالث الی غیر
ذلک محال بالبراهین المذکورة فی موضعه فهذه عشرة کاملة یظهر منها ان القول بالارتسام من العقائد الباطلة وههنا وجوه اخر کثیرة
اوردها المتاخرون ترکناها لکونها ضعیفة الورود فظهر ان القول بالانضمام مما لا یقول به عاقل فضلا عن مثل هذا الشیخ ولولا
تلمیذه صرح بهذا القول بحیث لا مجال للتاویل لکنا نقول انهم قد اختاروا ما هو التحقیق من ان علم الواجب بغیره انما هو بذاته
الا بالانضمام فیه ولا الارتسام کما یفصح عنه بعض عبارات التعلیقات وبعض عبارات التحصیل فاستقم ولا تقلد الاموات **قوله** جذافیرها
جمع جذفور بالضم بمعنی طرف الشیء ای باجمعها **قوله** او واحدة بسیطة عطف علی قوله متعددة هذا هو مذهب المحققین من المتکلمین فانهم
لما راوا بطلان القول بالارتسام ولم یظهر لهم تحقیق ما ذهب الیه المتاخرون من ان علمه تعالی نفس ذاته لاستبعادهم کون المبدا
کاشفا للمباین اخر اختاروا ان علم الواجب بغیره عبارة عن صفة واحدة بسیطة قائمة به تعالی لها تعلقات کثیرة بالاشیاء الکثیرة
وان کانت الاشیاء متعددة فی الخارج فلها وحدة ذاتا وکثرة تعلقا فتلک الصفة امر یقتدر به الواجب علی ان یعلم الاشیاء والذی
یترتب علیه الانکشاف هو اضافتها وتعلقها وترد علیه امور منها ان هذه الصفة اما انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام وقد مر ما علیه او اما
انتزاعیة فیکون علم الواجب اعتباریا لا تحقق له فی الواقع بدون الانتزاع ولا ثالث لهما ومنها ان المتکلمین ینکرون الوجود الذهنی
کما هو مسطور فی اسفارهم ومع ذلک هم یثبتون علم الله بالحوادث الغیر المتناهیة واستحالة التعلق بین العالم والمعدوم الصرف بینة
ولا مخلص عنه الا بالقول بالوجود الدهری للاشیاء وهم ینکرون الوجود الدهری او بالقول بان للممکنات نحوا من الوجود الاظلالی
فی الواجب تعالی فیرجع الی مذهب المتاخرین من الحکماء والقول بان التعلق بین العالم والمعدوم الصرف لیس محالا فان تعلق
العلم بالمعدومات یقتضی تعددها وتمایزها فی انفسها والمفهومات کلها متمایزة فی انفسها لیس التمایز بینها موقوفا علی الوجود
الخارجی او فی الذهن کما صدر عن الفاضل اللاهوری سخیف جدا فان ... شیء بحیث یکون ممتازا ...
فلا یحصل ... [illegible]
انما یتحقق فی وقت وجود ... [illegible]
[illegible]

ف الایراد الثامن
ف الایراد التاسع
ف الایراد العاشر

علوا كبيرا وذكر في شرح التجريد الخلاصة بوجه آخر وهو انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالنسبة اليه قريب وبعيد او متوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان تعيينا اليه بالماضي والاستقبال او الحال بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده تعالى في اوقاتها فهو عالم بخصوصياتها انتهى ونقل شارح المواقف عن كثير من الاشاعرة ان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الآن و او ان كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى **اقول** هذا لا يتضح في هذا المقام فانه مع كونه الجاء الى القول بالمعية الدهرية التي انكرها المتكلمون يستلزم جهله تعالى في مرتبة ذاته قبل هذه الصفة ولو قبلية بالذات فلا مخلص عنه الا بالقول بالعلم الانطوائي وايضا تلك الصفة لا تخلو اما ان تكون ممكنة او واجبة لا سبيل الى الثاني لرد قول بعض المشايخ كحميد الدين الضريري وغيره ان ذاته وصفاته كلها واجبة لذاته مردود وانه مناف التوحيد وعلى الاول فاما ان يكون صدورها بالاختيار او بالاضطرار والثاني نقص مناف للوجوب وقد فرغ عنه المتكلمون غاية الفراغ وعلى الاول يلزم العلم بهذه الصفة قبل وجودها ولو قبلية بالذات لا محالة لان كل ممكن فهو معلوم له بالذات قبل وجوده فيحصل في ذاته صفة اخرى لها تعلق بالصفة الاولى ونتكلم كذلك في هذه الصفة فاما ان ينتهي الى ذات الواجب فيئول الى مذهب الحكماء والا فلا يحصل المطلوب فافهم فانه دقيق يليق بالتامل حقيق **قوله** او غير قائمة به عطف على قوله ما صفة قائمة **قوله** فاما بنفس حضور الممكنات الخ هكذا ذكر في شرح السلم لاحسن المحققين ملا محمد حسن ره وغيره وغيره وعليه ان الكلام ههنا في العلم الفعلي المقدم على ايجاد الممكنات وحضور الممكنات عنده تعالى بهذا لوجود لا يكون الا بعد تحققها ووجودها فايراد هذا المذهب في هذا المقام ليس بصحيح الا ان يقال هذا المذهب ايضا في العلم الفعلي وقع للقائلين بسبب الاشتباه وغاية الامر ان يكون غير صحيح كما ان القول بالانضمام غير صحيح فناسب ذكره ههنا بهذا التقريب وما التحقيق الذي يظهر لي هو ان الغرض في هذا المقام ذكر المباحث الواقعة في علم الواجب الفعلي الا وجود الكل في مذهب الانضمام ومذهب المعتزلة وغيرهما او عدما كما في هذا المذهب ومذهب الاشراق الآتي ذكره ومن ههنا ظهر سقوط ما قال بعض الناظرين اقول ذكر هذا المذهب في هذا المقام وقع تقليدا بافي العروة الوثقى والا فلا يخفى على من له ادنى مسكة ان الكلام في العلم الفعلي المقدم على الايجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الا بعد انتهى ويؤيد ما حققنا انهم اجمعهم يذكرون مذهب صاحب الاشراق في هذا المبحث مع انه مبني على انكار العلم الفعلي كما سياتي فافهم **قوله** بوجودها الدهري فالاشياء كلها مع قطع النظر عن تحققها الزماني حاضرة عنده تعالى بوجودها الدهري الذي لا اول فيه ولا آخر بل كلها معية ... وحيث ... مرتبة ... لو حسب نفس حضورها ... نفس هذه الاشياء الحاضرة فعلمه تعالى ... الى ... بسرمدها الا ... امر آخر ولا يخفى على الفطن ... هذا المذهب من السخافة اما اولا فلانه لا يشمل العلم بالمعدومات والممكنة ... ثانيا ... في الدهر ازلا والقول بان علم البعض بالوجود الدهري وبعضها بطريق آخر غير صحيح كما لا يخفى على صاحب الرأي الصحيح واما ثانيا فلزوم الاستكمال بالغير واما ثالثا فلزوم زيادة صفة العلم على الواجب

فهو مخالف لقواعدهم ولما رأينا التجريان براهين التسلسل وغيره في هذه الممكنات الحاضرة منزه تعالى بوجوده الدهري بهذه الحاشية
الوجود الدهري عبارة عن نفس موجودية الشيء مع قطع النظر عن تحققه في وقت والممكنات كلها بهذا الوجود قديمة ومعه تعالى حدده
السيد الباقر واثبت حدوثه انتهت ولما وقع ذكر الوجود الدهري تبعا في الحاشية وقصدا في حاشية الحاشية وجب علينا ان نذكر
بعض مباحثه المتعلقة بهذا المقام المفيدة لتحقيق المرام في الكلام وان كان يفضي الى التطويل لكنه لا يخلو عن التحصيل فنقول المبحث
الاول الزمان عندهم عبارة عن كم متصل غير قار الذات مقدار الحركة موجود في الخارج معروض للقبلية والبعدية بالذات وبواسطته
تتصف الزمانيات بها وبه يوصف الاشياء بالمضي والحضور والاستقبال فما كان في الزمان الماضي يقال له انه ماض وما كان
في الحال يقال له انه حاضر وما لم يحصل بعد يقال انه مستقبل وهناك امر آخر معبر بالدهر والسرمد وهو حاق الواقع الذي لا تغير فيه
لان التغير والتقدم انما هو بسبب الزمان وهو ظرف الواقع اذا لوحظ من حيث هو هو من دون لحاظ الى تغير وتجدد زماني لا يكون هناك
تغير اصلا فالدهر وجود واقعي بحيث لا مضي فيه ولا حضور ولا استقبال بل كل الاشياء الموصوفة بالتغير الزماني موجودة هناك مجتمعة لا تقدم
فيها اصلا فالعدم في زمان [illegible] الوجود في وعاء الدهر بحسب [illegible] في زمان آخر
فهو اعم منه بحسب التحقق [illegible] العدم [illegible] العدم الدهري لجواز ان يكون الشيء غير زماني كالعقول والنفوس
المجردة فانها تتصف بالعدم [illegible] في حاق الواقع غير معدومة فيه والمقابل للوجود في الدهر العدم في الدهر
كما يكون [illegible] بغير عكس وكل وجود في الزمان وجود في الدهر
من غير عكس [illegible] واما السرمد فلا فرق بينه وبين الدهر الا اعتبارا
فحاق الواقع [illegible] الى بعض الامور الثابتة كالواجب
تعالى [illegible] الواجب الوجود والدهري تارة والوجود السرمدي تارة المبحث
الثاني صرح الجمهور ان الحدوث على قسمين [illegible] ان كان معه زمانا كالعقل الاول بالنسبة
الى الواجب فزماني وهو عبارة عن وجوده [illegible] فيه ثم وجد كالحوادث اليومية [illegible]
ويقابل كلا منهما القديم [illegible] الذاتي عبارة عن [illegible] الزماني عبارة عن [illegible]
بين الحدوث الذاتي والحدوث الزماني عموم وخصوص مطلقا [illegible] الحدوث الزماني [illegible]
من غير عكس كالمبادي العالية فانه يوجد فيه الحدوث الذاتي [illegible] الذاتي [illegible]
ظاهر وبينه وبين القديم الزماني عموم وخصوص من وجه [illegible] الواجب [illegible] القديم الزماني [illegible]
[illegible] الحوادث اليومية [illegible]
[illegible] والقديم الذاتي [illegible] القديم الزماني [illegible]
[illegible]
الوجود الدهري والسرمدي [illegible]
بحسب الزمان [illegible]

بارتفاع الوجود بحسب الواقع مطلقا لكن وجوده فی زمان وجد فیه لا یرتفع والا لصدق النقیضان والانعدام فی زمان لاحق لا یرفع وجوده فی زمانه فانه هو موجود فی زمانه السابق وهو نحو من انحاء وجوده الدهری فکیف تکون معدومة فی الدهر
فالزمان مع ما فیه بقلیله وکثیره کله موجود فی الدهر هذا مذهب الفلاسفة واما المتکلمون فلا وجود للوجود الدهری عندهم وقد اطالوه
ببیانات عریضة لا یتحملها المقام فلا وجود عندهم الا الوجود الزمانی والزمان مع الزمانیات کلها عندهم حوادث زمانیة بمعنی انها
لم تکن ثم وجدت فقبلیة الله تعالی علی الزمان وما فیه عندهم قبلیة حقیقیة وعند الفلاسفة قبلیة ذاتیة ومعیة دهریة والمستقر فی العلوم
لما آمن بوجود قبلیة الله تعالی علی الممکنات باسرها زمانا کان او زمانیا ولم یهتد الی القول بالقبلیة الحقیقیة التی اختارها المتکلمون
لتفروده فی منافذ الفلسفة اخترع قولا آخر لم یسبقه الی مثله احد ولم یسلکه ممن جاء بعده احد وهو القول بالحدوث الدهری هو الذی
اشار الیه الفاضل المحشی فی حاشیة الحاشیة وتقاصر المخترع المذکور علی ما اخترعه فی تصانیفه حتی صنف فیه رسالة مستقلة وفرع علیه
تفریعات شتی وخلاصة تحقیقه ان مطلق القبلیة التی تمنع القبل والبعد عن الاجتماع انما یکون لکون التحقق حاصلا بالفعل لما هو قبل
من دون التکون حاصلا لما هو بعده فان کان ذلک بحیث یتخلل بینهما زمان ممتد بالذات او آن لا ممتد بالذات
وهو من حدود الممتد بالذات کانت زمانیة والا کانت دهریة وسرمدیة والزمان اذ ثبت تناهیه فی جانب الماضی دون
المستقبل ببرهان التطبیق کان عدمه سابقا لا سبقا زمانیا بل دهریا وکذلک یکون للواجب لبراءته عن سبق العدم علی وجوده قبلیة
علی الزمان فاذا وجد الزمان یکون سبحانه وتعالی معه فیقع المعیة فی حیز القبلیة نعم لا یمکن فی السبق الدهری ان یترتب قبلیتان
وبعدیتان متعاقبا الحصول وانما یحصل ذلک فی السبق الزمانی لعدم الاستعداد فی طباع الدهر فاذا فرض آ سابقا علی ب
بالسبق الدهری وهو علی ج کذلک کانا معدومین معا مع وجود آ ثم اذا وجد ب وج بعد معدوم یقع تقدم فی عدم ج ووجودهما
فاذن یکون سبق آ علی ج بحسب استمرار الوجود وتمادی العدم والکلام کان فی سنخ الدهر فظهر انه لا یمکن ترتب البعدیتین والقبلیتین
بحسب سنخ الدهر ولکن لا بد من وجود القبلیة هناک ایضا وهی من صفات الجاعل ولیس للعقول سبیل الی درکه ولا غائبة فیه لان البرهان
یوجب ان یکون هناک تقدم ما سرمدیا مجهول الکنه فان الحادث الیومی مثلا متخلف عن الواجب فیکون هناک قبلیة ولیست بزمانیة
فان هنا انما تکون بالذات للزمان وبالعرض للزمانیات والواجب متعال عن ذلک ولما تخلف وجود الحوادث عن الواجب کان له
عن اولها الی آخرها قبلیة والکل فی ذلک سواسیة فان قبلیته علی آدم کقبلیته علی نبینا صلی الله علیه وآله وسلم من غیر تعاقب
وترتب والفلاسفة ایضا لا ینکرون هذه القبلیة لکنهم یشرکون المبدعات ای العقول فیها بالله تعالی ونحن نجعل
المبدعات البریة عن الحوادث الزمانیة مع الحوادث الزمانیة سواء فی قبلیة الواجب علیها ونحکم علی الممکنات
بان وجودها بعد البطلان فی وعاء الدهر اذ لو کان بعضها متسرمدا غیر مسبوق العدم وبعضها مسبوقا به کان الواجب مع
المتسرمد والمسبوق بالعدم معدوم فی الدهر ثم هو سبحانه وتعالی صار معه اذا وجد فیلزم حصول امتداد فی الدهر عروض نسبة
متصورة امتدادیة للواجب فتعین ان لا یکون من الممکنات متسرمدا وهو بدیهی البطلان او کلها مسبوقة بالعدم فهذا هو
المطلوب هذا محصل کلامه وقد شنع علیه تشنیعا بلیغا العلامة الجونفوری فی الشمس البازغة بان مطلق القبلیة والبعدیة المتنافیین
فی الاجتماع لا تعقلهما الا حیث یکون امتداد محقق او موهوم اذ لا یمکن فیه امتداد اصلا لا یتصور فیه عدم ثم وجود وقولنا

لم يمكن فكان لوكان الصادق سلبا ثم صدق الايجاب نحو ذلك لا يخلو من ملاحظة الحدين فاذا جرد النظر الى الزمان لم يستطع العقل الا الحكم بوجوده المحض او العدم البحت فاذن قد انقلبت ريح الملامة واستدارت رحى التشنيع عليه وما ذكره من وقوع الوجود في حيز العدم فما لا محصل له فانه اذا كان الدهر خارجا عن الامتداد ولا امتداد هناك فكيف يمكن ان يتعاقب فيه امران الا ان يكون هناك طرف آخر ممتد كالزمان يحيط به ويكون التعاقب بلحاظه وبالجملة فقبلية الواجب على الممكنات قبلية دهرية لا تتصور الا منفصلا من ان يقصد بها فلا يصح القول بالحدوث الدهري بل كل شيء فهو مع الواجب تعالى بحسب الدهر لا قبلية هناك ولا بعدية ولا امتداد هذا خلاصة ايراده وقد اطال الكلام على جملة جملة من جمل ذلك المخترع فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى الشمس البازغة ولو لا ضيق المقام لذكرناها قوله او بحضور الصورة الجوهرية هذا انما ينسب الى افلاطون الالهي واستاذه سقراط وتحريره ان للاشياء عنده ثلثة وجودات الاول الوجود الخارجي وهو الذي يكون مناطا لاجراء الاحكام والآثار الحقيقية والاشياء بحسب هذا الوجود بعضها جواهر وبعضها اعراض والثاني الوجود الذهني وهو اضعفها سواء اختير مذهب حصول الاشياء بانفسها او باشباحها والاشياء الموجودة بهذا الوجود المسماة بالصور الذهنية كلها اعراض لوجودها في الموضوع وهناك وجود ثالث كانه برزخ بين هذين الوجودين وهو عبارة عن وجود صور الاشياء الخارجية قائمة بذاتها تقبل وجود ذوي صورها فان قلت كيف يمكن قيام هذه الصور بانفسها مع انها اعراض قلت لا بعد في ذلك في العالم الآخر اما سمعت ان الاعمال توزن في الميزان عند الحساب وهي اعراض ويرد على هذا المذهب بعض الايرادات الواردة على شق الانضمام وقد بالغ رئيس الصناعة في كتبه في تشنيع هذا المذهب اي القول بالمثل المجردة المنسوبة الى افلاطون وهي المعروفة بالمثل الافلاطونية فقال في الفصل العاشر من المقالة الثانية من برهان الشفاء ان افلاطون يجعل الصور المفارقة موجودة لكل معقول حتى الطبيعيات فنسبها اذا كانت مجردة مثلا وان اقترنت بمادة فصورا طبيعية وجميع هذا باطل فان الصور الطبيعية لا تكون هي هي اذا جردت عن المادة والصور التعليمية لا تقوم بلا مادة والكلام في ابطال هذه الآراء والقياسات الداعية اليها انما هو في الفلسفة الاولى دون المنطق والعلوم الاخر انتهى ثم قال في ثاني سادسة الهيات الشفاء اول ما انتقلوا عن المحسوس الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس والانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وجعلوا العلوم والبراهين نحوها وايا يتناول وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسان معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس الفاسد فهو اذا المعقول المفارق انتهى وقال المنتهي في العلم في القبس الخامس من القبسات في تحقيق الطبائع المرسلة المثل الافلاطونية في المشهور الدائرة على الالسنة منتشرة في هذا الموضع بالطبائع المرسلة الموجودة ... عن ملاق الاعيان متجردة ... عن الافراد ... علم ... الصور المسلقة الموجودة ... في محل ولا في زمان ... هو العالم المثالي المتوسط بين عالم الغيب والشهادة برزخا بين المادي والمجرد في مقام اثبات الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص تلك الانواع بالتدبير والتصوير ... مجردة ... من ... حسب ...

مخصوص من فليعلم انها باعطا التفسير الاخير باطلة انتهى كلامه وتم مرامه ولا بد ههنا من ضرب من التفصيل فنقول قد تواتر النقل عن الحكماء
قديما وحديثا عن افلاطون بانه قائل بالصور وسموها بالمثل الافلاطونية واختلفوا في المراد بها بناء على ان المثل تفسيرات في مواضع
مختلفة فقد تقرر في مبحث الصور النوعية بارباب الاجسام والطلسمات وتحقيقه الاجمالي ان الحكماء المتالهين وحكماء الفرس ومن
يحذو حذوهم كالشيخ المقتول في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق وهياكل النور ذهبوا الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
وبسائط العناصر ومركباتها ربا في عالم القدس هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام
النامية واستدلوا على ذلك بان الوجدان يشهد بامتناع صدور الافعال المختلفة في النبات مثلا عن القوة العديمة الشعور التي
سماها المشاؤن بالصور النوعية وهو آثار الاشراقيون يتعجبون ممن يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطاوس مثلا
انما كان باختلاف امزجة تلك الريشة من غير رب نوع حافظ بل هم ينسبون جميع كيفيات الانواع الى اربابها المجردة المسماة
بالمثل والمشاؤن ذكروا في كتبهم دلائل كثيرة لابطال هذه الارباب ليس شيء منها ما ينفع ويهدي الى الصواب والتحقيق انه لا سبيل
الى المناظرة مع الالهيين في هذا الباب لانهم يدعون البداهة والمشاهدة المتكررة في خلواتهم وجلواتهم لاثبات هذه الارباب فليس
للمشائين في ظلمات الدلائل الظاهرة ان يناظروهم كما انهم لا يناظرون ارسطو وابرخس وبطليموس في ما دونوه على ما وجدوه
في ارصادهم وقد تقرر في مبحث الماهيات بالماهيات المجردة المعراة عن التشخصات الماخوذة بشرط لا شيء وقد تقرر في باب تقسيم
العوالم بالعالم المتوسط بين عالم المجردات وبين عالم الاجسام المادية ويسمى بعالم المثال الذي ذهب اليه الشيخ المقتول ومن قبله
من الحكماء المتالهين ومن استدل عليه في حكمة الاشراق وغيرها بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الغضة مثلا لا تكون في الاذهان لاستحالة
انطباق الكبير على الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة متميزة وليست
في العقول المجردة لكونها جسمانية فبالضرورة تكون في موضع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل وهو الذي ذهب اليه
الحكماء المتقدمون كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وغيرهم وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على انكار الوجود الذهني اما على القول به
كما هو التحقيق فلا يتم الاستدلال لاحتمال وجوده في الذهن ولو سلم لزوم تطبيق الكبير على الصغير نشأ من الاشتباه بين الوجود الخارجي
والذهني وقياس احدهما على الآخر فافهم ولا تتخبط وقد يقرر بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم
على الطريق الذي شاهدناه سابقا فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم فلا جرم يكون في عالم آخر وهو المسمى بعالم المثال
فموجودات هذا العالم تكون موجودة فيه بعد انعدامها عنه وتكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم
العقل وعالم المادة ومن اراد التفصيل فليرجع الى شرح فصوص الحكم وقد دون المشاؤن لابطال هذا العالم في اسفارهم وجوها
كثيرة لا يشفي العليل واحد منها وقد تقرر في باب العلم بالصور القائمة بنفسها المجردة عن المادة عند ربها وخالقها اذا عرفت ذا
فاعلم ان منهم من ينسب وجود الماهيات المجردة في الخارج الى افلاطون بناء على تفسير الصورة بها وشنع عليه تشنيعا بليغا بانه كيف
يمكن وجود الماهيات المعراة عما به الامتياز كما لا يخفى على ذي فطانة ومنهم من ينسب اليه القول بان علم الواجب تعالى بالاشياء
بواسطة صورها الحاضرة عنده الموجودة في الخارج بنفسها وهو الذي ذكره الفاضل المحشي ههنا تبعا لمن سبقه ورد عليه بانه كيف يمكن
قيام الصور بنفسها قبل وجود ذي صورها فان من الصور صور الاعراض وهي طبائع ناعتية لا يمكن ان تقوم بنفسها وتخلص عنه

العلامة الكوفاموي في منهيات شرح سلم العلوم بان مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده واطلاق الصور على
الاشياء باعتبار حضورها العلمي شائع عندهم وانما سميت مجردة لعدم تغيرها بهذا الاعتبار واراد بقيامها بنا قيامها بذاته
تعالى انتهت ولا يخفى عليك ما فيه من الفساد فان الكلام في العلم الفعلي المتقدم على وجود الممكنات الازلي فكيف يكون المراد بالصور
نفس الممكنات واما ما افاده احسن المحققين في شرح السلم ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها بحيث ان يكون صور الاعراض
كالسواد والبياض مثلا قائمة بالمحال كالاجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فان قلت يعلم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعل
لا يمكن في علم الباري تعالى لامر ما لعلمه الا هو انتهى كلامه فما لست احصله فافهم والتحقيق ان حمل كلام افلاطون على التفسير الاول
والثالث اولى وان لم تقم دليل قوي على بطلانهما بعد وما اليه يشير كلام المحققين ان شان افلاطون اجل من ان يقول بوجود الماهيات
المجردة في الخارج وكذا القول بالصور العلمية المجردة القائمة بنفسها ركيك ايضا فاستقم ولا تلتفت الى صنيع المتاخرين حيث
نقلوا اقواله في كل موضع من المواضع المذكورة وفسروه في كل باب بتفسير يليق به والله اعلم بما في ضمير عباده قوله او نفس حضور الاشياء اي
الاشياء بما الحاضرة **قوله** حضور اشراقيا هذا هو مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردي الالهي المقتول وهو مبني على انكار العلم الحصولي
على ما هو مقرر عنده وتحريره على ما في حكمة الاشراق وشرحها لمولانا قطب الدين الشيرازي انه قد تبين ان الابصار ليس بخروج شعاع
ولا بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع عنده على ما مر تحقيقه بل يكفي فيه عدم الحجاب بين الباصر والمبصر فعنده وقوع مقابلة المبصر
للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري وقد مر ما له وما عليه ولما كان حال الابصار هذا فالواجب تعالى لكونه نورا محضا لا يمكن
احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره عن ذاته لا بد ان يكون ظاهرا له وغيره ايضا ظاهرا له بلا احتياج الى صورة او غيرها فلا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض اذ لا يحجبه شيء عن شيء واذا لم يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق
الحضوري الذي هو شرط علمه وبصره واحد وعلمه بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء هو كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقي اما
بانفسها كالاعيان الموجودات من الماديات والمجردات وصورها الثابتة في بعض الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها كالصور الحوادث
الماضية والمستقبلة الثابتة في النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور
المستمر للمدركات العلوية لاحاطته اشراقه الحضوري بالمدركات وهي النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور الحوادث بالعرض فعلمه
بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور الاشياء وظهور الشيء للشيء اضافة وحقيقته عدم الحجاب الذي هو شرط الابصار وهو
مفهوم سلبي لا احتياج اليه في ادراكه تعالى لانه لا يحجبه شيء عن شيء وما مر فيه ان العلم انما هو عبارة عن الظهور والانكشاف وانما احتيج
الى الصورة عند المشائين عند غيبة المدرك [illegible] ولما كان حاضرا عند النفس الذي هو مدرك للكليات والجزئيات لم يحتج الى تحصيل
صورة كما انه لم يحتج في ادراك ذاته وصفاته الذاتية الى تحصيل صورة وعند صاحب الاشراق كل ما سواه حاضر عنده فهو يدرك
جميع الاشياء الخارجية من دون حاجة الى تحصيل صورة لكونه نورا ظاهرا بذاته وغيره ظاهر له فاذا كان حال النفس هذا فما ظنك
بالواجب المطلق الذي هو في اعلى مرتبة النورية وله اضافة الابداع الى ما سواه الذي هو اعلى ضروب التاثير وله السلطنة العظمى
والقهر الاتم فلا جرم يعلم ذاته وما سواه من العقول والاجرام وقواها وما يتخيل لها او ينطبع فيها بمجرد اضافة الهية فكان علمه
بذاته لا يزيد على ذاته اتفاقا وكذلك علمه بالاشياء لا يزيد على اضافته الى الاشياء وهذا حاصل ما ذهب اليه صاحب الاشراق

امور الاول وهو انا اقول ان هذه الاضافة التي جعلها علما لا توجد الا بعد ايجاده الممكنات فيلزم الجهل قبله وبطل العناية الالهية
السابقة على جميع الممكنات الدال عليها النظام العجيب والترتيب الغريب واجاب هو بنفسه عنه في حكمة الاشراق بما توضيحه ان
جودة النظام وحسن الترتيب ليس مبنيا على علمه الفعلي بل بوجه تلك النسب الشريفة والترتيب الواقعة بين المفارقات فان العقول
المسماة بالانوار الالهية كثيرة وافرة جدا ولها سلاسل طولية وعرضية وهيئات عقلية ونسب معنوية فذوات هذه الامور تابعة
لذوات اربابها وهيئاتها لهيئاتها ونسبها لنسبها فلا احتياج الى اعتبار علمه الاجمالي الفعلي فلا يذهب على الفطن بانه انا سلمنا
ان هذا النظام تابع لذلك النظام الاشرف لكنا نستفسر عن السبب الباعث لنظام ذلك العالم وهكذا فلا بد ان يلجأ الى القول بانه
ذاته بحسب قوته الالهية مشتملة على افضل نظام ودفعا للدور والتسلسل ومع ذلك يلزم خلاف ما ادعاه ويثبت ما هو مطلوب المشائين من
ان علمه بغيره منطو في ذاته لا احتياج فيه الى غيره فان قلت تبعا لما في حكمة الاشراق في رد مذهبهم بان المعلومات غير ذاته تعالى
قطعا فيجب ان يكون علمها ايضا غير ذاته لا عينها قلت هذا ممنوع لا بد له من برهان او شهادة وجدان وكلاهما منتفيان والثاني
ان كون العلم اضافة محضة كما هو مفاد كلام صاحب الاشراق غير صحيح سواء سميت تلك الاضافة اشراقية اولا لان الاضافة تتوقف
على وجود الطرفين فيلزم الحاجة في اشرف صفاته الى مخلوقاته وفساده لا يخفى على احد الثالث هذه الاضافة اما واحدة او متكثرة
فان كان الاول يلزم ان لا تميز عنده تعالى لبعض الاشياء من بعض لوحدة ما به الامتياز فان قلت مثل هذا يرد على المشائين القائلين
بكون الذات الواحدة الحقة منشأ للانكشاف قلت هب ولكنهم يقولون ان ذات الحق مع وحدتها علة لجميع الاشياء كل شيء منها
على حدة فلا بد ان ينطوي علمها في علمه بذاته على التفصيل ولا يتأتى مثل هذا ههنا فان الاضافة ليست علة لجميع الاشياء حتى ينطوي
علم الاشياء فيه فان العلة انما هو الذات الحقة وعلى الثاني يلزم ان يوجد الامور الغير المتناهية وهي الاضافات في ذات الواجب في
آن واحد فان علمه في كل آن محيط بما سواه واستبعاده غير مخفي فهذه الوجوه الثلثة تبطل مذهب هذا الشيخ الجليل ويرد عليه وجوه اخر
كثيرة تركناها خوفا للاطناب ومما اورد عليه العلامة الشيرازي في الاسفار الاربعة بقوله لو كان الاضافة علما لما صح اذ من العلم
ما يكون مطابقا للواقع ومنه ما يكون غير مطابق وايضا من العلم ما هو تصور وتصديق والاضافة لا يمكن تقسيمها الى هذه
الاقسام والقول بان مقسم العلم في اوائل المنطق انما هو العلوم التي هي غير علم المجردات غير مستقيم لان مطلق العلم معنى
واحد وحقيقة واحدة لا يمكن ان يكون بعض افراده اضافة وبعضها صورة انتهى فعندي انه مشترك الالزام بين هذا المذهب و
بين مذهب المشائين القائلين بكون علم الواجب عين ذاته فما هو جوابهم فهو جوابه والحل ان علم الواجب مغاير لعلم الممكنات حقيقة كما ان
ذاته يباين ذواتها كما لا يخفى **قوله** ثبوتا خارجيا هذا هو مذهب المعتزلة ومبناه على ان للمعدوم ثبوتا خارجيا وهو امر آخر غير الوجود
الخارجي وعندنا الوجود والثبوت والكون والشيئية الفاظ مترادفة مصداقها واحد وليس الثبوت امرا آخر غير الوجود فالمعدوم
لا وجود له ولا ثبوت فكيف يكون علمه تعالى بالممكنات حالة عدمها بهذا الطريق وتحرير محل النزاع ان المعدوم اما ان يكون واجب
العدم وممتنع الوجود او يكون جائز الوجود والعدم اما الممتنع فقد اتفقوا على انه نفي محض وعدم صرف ليس بذات ولا شيء واما
المعدوم الذي يجوز وجوده وعدمه فقد ذهب اصحابنا الى انه قبل الوجود نفي محض ليس بشيء ولا ذات واليه مال ابو الحسين البصري
من المعتزلة وذهب اكثر شيوخ المعتزلة الى انها ماهيات وذوات وحقائق حالتي وجودها وعدمها فهذا هو تلخيص محل النزاع

وأما الدلائل فهي مذكورة ذكرا كثيرة للطرفين في الكتب الكلامية كشرح المواقف والاربعين والتهذيب وغيرها وانما تركناها ههنا احترى اسنادا يطول الكلام ويشوش المرام ولكن مقتضى ان ما لا يدرك كله لا يترك كله وجب علينا ان نذكر بعض ادلة الطرفين لينكشف الستر عن وجوه المذهبين فنقول لنا في اثبات ان المعدوم ليس بشيء وجوه منها ان هذه الماهيات المعدودة التي قلتم بثبوتها ممكنة لذواتها وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هي هي محدثة فيلزم ان تكون مسبوقة بالنفي المحض اذ لا معنى المحدث الا الوجود بعد العدم وذلك هو المطلوب وانما قلنا انها ممكنة لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة او ممتنعة او ممكنة والاولان باطلان فتعين الثالث اما بطلان الاول فللزوم تعدد الواجب واما الثاني فلمنافاته الوجود الخارجي ومنها قوله تعالى والله على كل شيء قدير ووجه الاستدلال به ان اسم الشيء يتناول الماهيات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا عليها وانما يكون قادرا عليها لو كانت لقدرته صلاحية ان تؤثر في تلك الماهيات تقريرا وابطالا وحتى كان الامر كذلك كان وجود الله مقدما على تقرر تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الاثر فثبت ان الماهيات باسرها نفي محض في الازل واما المعتزلة غير ابي الحسين وابي الهذيل العلاف ومتبعيهم من البغداديين فاستدلوا على كون المعدوم شيئا ثابتا بوجوه كثيرة كلها سخيفة عندنا منها ان المعدومات متميزة في انفسها حال عدمها وكل ما يتميز بعضه عن بعض فلا بد ان يكون حقائق متعينة ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلدليل انا نعلم ان غدا تطلع الشمس من المشرق ولا تطلع من المغرب وهذان الطلوعان معدومان في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على امتياز كل منهما عن الآخر وايضا انا نعلم انا قادرون على الحركة يمنة ويسرة ولا نقدر على الطيران فقد تميز احد المعدومين عن الآخر وايضا انا نجد من انفسنا انا نريد ان يحدث لنا اموال وسعادات ولا يحدث لنا مضرات وآفات مع كون كل واحد من هذين القسمين معدوما وايضا المعدوم قسمان ممتنع وجائز ولا شك ان كل واحد من هذين القسمين متميز عن الآخر وقد يجاب عن هذه الحجج بان هذه الامور وان كانت معدومة في الخارج لكنها موجودة في الذهن ولهذا صح وقوع الامتياز بينها فلا يثبت امر آخر وراء الوجود وانت تعلم انه ليس بشيء لانه مبني على الوجود الذهني والمتكلمون ينكرونه فكيف يكون هذا الجواب حجة عليهم فعندهم ليس الموجود الا الموجود الخارجي وما لم يوجد في الخارج فهو معدوم فهذه الاشياء مع عدمها في الخارج متميزة فلا بد ان يكون فيها امر آخر وراء الوجود وهو الثبوت فالاستدلال باق على حاله ويمكن ان يقال لما كانت دلائل وجود الذهني قوية ووجوه انكاره سخيفة بني المجيب كلامه على الوجود الذهني فالاولى في الجواب عن الحجة المذكورة ما ذكره الامام الرازي في الاربعين نقضا عليهم انا نجد من انفسنا ادراكا في صور كثيرة مع حصول الاتفاق بيننا وبينكم على انها ليست ماهيات ولا حقائق بل هي نفي محض وعدم صرف فالصورة الاولى العلم بالممتنعات وذلك لانا نحكم بان شريك الباري ممتنع ونقيم الدلائل على ذلك فالشعور الذهني والامتياز العقلي حاصل ههنا مع انها ليست متقررة اصلا والصورة الثانية العلم بالنسب كحصول هذا الجسم في هذا الحيز دون غيره والصورة الثالثة انا نعلم امتياز العدم عن الوجود فيلزم عندكم كون العدم المطلق ثابتا ولم يقل به احد ونظائره كثيرة كلها تدل على ان العلم بالشيء وحصول الامتياز لا يقتضي ان يكون متقررا ثابتا في الخارج ومنها قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الامر الذي سيكون غدا في الحال باسم الشيء وذلك يقتضي ان يكون المعدوم شيئا وجوابه ان التمسك بهذه الآية لا يقتضي الا اطلاق اسم الشيء على المعدوم لا كون الماهية متقررة حقيقة لجواز اطلاق اسم الشيء مجازا باعتبار ما يؤول اليه والآية التي عولنا عليها

وتيه بحسب الاثر والمعنى فكان التمسك بتلك الآية اولى اذا عرفت هذا كله فاعلم ان المعتزلة ذهبوا الى ان علمه تعالى التفصيلي بالممكنات
بثبوتها ثبوتا خارجيا فان الممكنات وان كانت معدومة مناط العلم التفصيلي لكن لها نحوا من الثبوت بها تنكشف الاشياء عنده تعالى
ولا يخفى عليك ما في هذا المذهب من السخافة اما اولا فلما عرفت انه لا يعقل امر آخر مسمى بالثبوت سوى الوجود الخارجي او الذهني
فالممكنات قبل وجودها في الخارج معدومة خارجا وذهنا فكيف يتعلق علم الواجب بها واما ثانيا فللزوم احتياج الواجب في صفته
الكاملة الى غيره واما ثالثا فللزوم الجهل في مرتبة ذاته واما رابعا فلجريان برهان التطبيق وغيره من براهين ابطال اللاتناهي في
تلك الممكنات الثابتة فيبطل كما يبطل به الانضمام على ما مر تحقيقه **قوله** او ثبوتا علميا هذا ما ذهبت اليه الصوفية الصافية وهو قريب
من مذهب الاعتزال بل كانه هو فيرد عليه ما يرد عليه قال صاحب الفتوحات المكية في الباب السابع والخمسين بعد ثلثمائة
فمنها اعيان الممكنات في حال عدمها رائية ومرئية وسامعة ومسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتي فعين الحق سبحانه ما شاء من
تلك الممكنات فوجه عليه دون غيره ولم يزل الممكنات في حال عدمها الازلي لها تعرف الواجب الوجود وتسبحه وتحمده بتسبيح وتحميد
ازلي قديم ولا عين لها موجودة انتهى وفي الفصوص العلم تابع للمعلوم فمن كان مؤمنا ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم
الله ذلك منه انه يكون هكذا فلذلك قال وهو اعلم بالمهتدين ثم قال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت
عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم بل ما عاملناهم الا بما اعطونا من نفوسهم مما هم عليه فان كان ظلما فهم الظالمون و
لذلك قال وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون وكذلك ما قلنا لهم الا ما اعطونا من انفسهم ان نقول لهم وذاتهم معلومة لنا بما هي
عليه من ان نقول كذا وكذا ولا نقول كذا فما قلنا الا ما علمنا ان نقول انتهى فهذه العبارات واشباهها تدل على ان مذهبهم
ثبوت الماهيات منفكة عن الوجود العيني فلا فرق بين مذهبهم ومذهب المعتزلة الا بانهم يقولون بالثبوت الخارجي والصوفية
يقولون بالثبوت العلمي وهذا الفرق لا يفيد نفعا فان البرهان قائم على استحالة تقدم الماهية على الوجود تقدما ولو بحسب الذات
فضلا عن التقدم بحسب العين و التحقيق ان الصوفية الصافية لعلو شانهم ان لا يتفوهوا بمثل هذا القول السخيف كما تفوهت به
المعتزلة واما ان نتوقف فيه حتى يحصل لنا مثل ما حصل لهم من الكشف الشهودي والحضور الوجودي فنطلع على ما اطلعوا عليه او
نقول انه راجع الى مذهب المتاخرين القائلين بان علم الواجب بالممكنات ينبسط انه بادنى تاويل وان كان ظاهر عبارتهم ينكر
ذلك وان شئت الاطلاع على تاويل ارجاعه اليه فارجع الى الاسفار الاربعة فان فيه تاويلا لطيفا وتحقيقا شريفا به يخرج مذهب
الصوفية عن حيز الاعتزال **قوله** كالسراب ثم نعلم ان القياس على الصورة السرابية فاسد لانها موجودة في الحس المشترك
وان لم يكن منشؤها صحيحا **قوله** او باتحاد المعقولات بالعاقل وفي بعض النسخ بالعقل بدل بالعاقل والمراد به الواجب والفلاسفة
لا يتحاشون عن اطلاقه عليه تعالى عن ذلك وهذا المذهب منسوب الى فرفوريوس ولا يخفى سخافته لبطلانه على احد لو ما اول
وكتب الشيخ الرئيس كالشفاء والنجاة والاشارات وكتب الشيخ المقتول كالمطارحات وحكمة الاشراق والتلويحات وكتب
غيرهما ككتاب بهمنيار المسمى بالتحصيل وكتب المحقق الطوسي والامام الرازي وغيرهم كلها مملوة من ابطال هذا المذهب **قوله**
قد عرفت سابقا ان هذا المذهب من احد شعوب العينية فذكر الفاضل المحشي هذا المذهب على حدة مع ذكره مذهب العينية
سابقا تسامح واضح فاستقم **قوله** فهذه عشرة مذاهب اقول بل تسعة والعلامة الشيرازي ذكر في الاسفار سبعة مذاهب

علم هذا رشق عدم العلم وجعل مذهب الصوفية والمعتزلة مذهبا واحدا وذكر مذهبا آخر لم يذكره الفاضل المحشي بهما يدل ان ذاته تعالى
علم تفصيلي بالمعلول الاول واجمالي بما سواه وذات المعلول الاول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما سواه وهكذا الى اواخر
الموجودات وهذا هو مختار المحقق نصير الدين الطوسي وتحقيقه على ما ذكره في شرح الاشارات انه ليس كل علم يحتاج الى صورة
حاصلة الا ترى الى علم النفس بذاتها وظاهر ان العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة التي بها هو هو كذلك
لا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته الى صورة غير صورة ذاته ولنظيره ذلك تعقل اشياء بالصور متعددة وتستحضرها في صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل مع مشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بها من غير ان يحصل صورة اخرى فاذا كان حالك هذا فما ظنك بالواجب الذي لا شريك له في الصدور فالمعلولات الذاتية
للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه صورة فهو عاقل اياها من غير ان يحل فيه صورتها ولما لم يكن بين الواجب ومعلوله
الاول تغاير بل كانا متحدان بحسب اللزوم الواقعي فتعقله لذاته بعينه عقله للمعلول الاول ولما كانت الجواهر العقلية والعقول الفائقة
تعقل ما ليس بمعلولات بحصول صورة فيها وهي متعقولات للاول الواجب ولا وجود الا وهو معقول للاول الواجب كانت
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الاول يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور
غيرها بل باعيان تلك الجواهر فاذن لا يعزب عن علمه شيء من غير لزوم محال من المحالات ولا يذهب عليك انه ان اراد عدم
لزوم المحال على هذا المذهب على طريق السلب الجزئي فغير نافع وان اراد السلب الكلي كما هو ظاهر من عبارته فغير صحيح للزوم الاستكمال
بالغير وزيادة صفة العلم عليه تعالى وجهله بما عداه في مرتبة ذاته من حيث هي هي وغير ذلك من الاستحالات العديدة وما قال المحشي
ان ظهر يرى من انه يلزم عليه ان لا يكون المعلول الاول صادرا بالعناية والارادة انتهى فغير معتبر لان لصاحب المذهب ان يقول المعلول
الاول وجوده لازم لذاته وتخلل العلم بين اللازم والملزوم باي وجه كان باطل فلا بأس في صدور المعلول الاول بغير العناية بل
لا بد ان يصدر عنه من غير ارادة وروية لا لبطلان اللزوم وهذا كما اجاب الشيخ عما ورد عليه من ان القول بالصور الحاصلة يفضي الى
التسلسل والاضطرار حيث قال في التعليقات كل ما يصدر عن الواجب فانما يصدر بواسطة عقله له وهذه الصور المعقولة يكون
نفس وجودها نفس عقله لها لا تتمايز من المحالين الا ترتيبا حدها في الآخر فاذن هي من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة وهذه الصور من لوازم ذاته فلو تبع وجودها عقلية لها لكانت [illegible] فليس يحتاج الى عقلية بها فيكون تعقل
بعد تعقل الى لا نهاية انتهى وبعد هذا والتي اقول ان [illegible] في العلم على سبيل التفصيل لا يرتقي الى خمسة
عشر مذهبا الاول [illegible] غيره والثاني انه يعلم [illegible] انه العليم بالجزئيات من حيث هي
جزئيات ويعلم ما سواها والرابع انه العلم [illegible] والكل [illegible] قائمة فيه والسادس انه
يعلم بصفة بسيطة ذات تعلق بالممكنات [illegible]
بالقضية [illegible]
ثبوته الممكنات [illegible]
ذاته [illegible] احضار [illegible]

الاول بذاته وما سواه بواسطة العقول القدسية فهذه خمسة عشر مذاهب الى كل ذهب ذاهب وقد مر تحقيق كل منها وفيها الحمد
وههنا احتمال سادس عشر لم يذهب اليه احد وهو ان يكون علمه تعالى بجزئه ولا يخفى سخافته ولو اعتبرت اصول المذاهب الواقعة فيه
من غير اعتبار الشقوق الواقعة في كل اصل فهي اربعة بحسب الاول بانه لا يعلم شيئا ما سواه كان لا يعلم شيئا مطلقا او غير ذلك
من الشقوق المذكورة والثاني انه يعلم بصفة زائدة قائمة به والثالث انه يعلم بصفة غير قائمة به والرابع ان علمه عينه فهذه اربعة
اصول وما سواها فروع لها ومن ههنا ظهر ان اقتصار الفاضل المحشي على ذكر عشرة مذاهب مع ايراد حرف الترديد الدال على الحصر
واقتصار صاحب الاسفار على السبعة ليس بجيد فاحفظ ذلك فانه من مغتنمات العصر هذا كله في علم الواجب واما المذاهب الواقعة
في علم النفس فهي ترتقي ايضا الى خمسة عشر الاول انه اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم كما ينسب الى النافين للوجود الذهني والثاني
مذهب المحقق من المتكلمين من انه صفة بسيطة ذات اضافة الى المعلوم والثالث انه بحصول صور الاشياء بانفسها والرابع انه بحصول
الاشباح والخامس مذهب الصدر المعاصر للمحقق الدواني من ان الاشياء تحصل في الذهن فتنقلب كيفا وقد مر ماله وما عليه والسادس
مذهب صاحب الاسفار الاربعة من ان العلوم صور قائمة بانفسها في عالم آخر والنفس مبدعة لها والسابع مذهب صاحب الافق المبين
من انه عبارة عن الوجود الانطباعي وحصول الصورة وقد مر من المحشي المحقق ما عليه والثامن انه عبارة عن الحالة الادراكية وفيه
مذهبان احدهما انها حالة مختلطة بالصور ومتحدة معها كما يفهم من كلام صاحب السلم وثانيهما وهو التاسع انها صفة بنفسه مغايرة
قائمة بالنفس والعاشر ان العلم اتحاد العاقل والمعقول والحادي عشر ان العلم هو اتحاد العاقل مع العقل الفعال والثاني عشر
مذهب من يقول ان العلم هو انفعال النفس والثالث عشر ان العلم هو الواجب كما يشير اليه كلام القاضي محمد مبارك في شرح السلم
والرابع عشر انه عبارة عن نفس وجود النفس كما استقر عليه رايه في شرح السلم وان جعلت مذهب الامام الرازي القائل
بان العلم هو الاضافة مع الاقرار بالوجود الذهني مذهبا على حدة وهو الاولى صار مذهبا خامس عشر فهذه خمسة عشر بعضها
ما تمحصناه عليك ومنها ما لم نقصص عليك ومن ههنا ظهر ان ما فعله الفاضل المحشين في حواشي شرح السلم من الاقتصار على ثلثة عشر
لا يخلو عن تقصير **قوله** واحقاق الحق في المبسوطات المراد من احقاق الحق اظهار حقية الحق فلا يرد ان في احقاق الحق تحصيل الحاصل
قوله المشار اليه الخ لا بد ههنا ان اسمعك شيئا من التحقيقات ليتجلى لك المقام ويزول الستر عن وجه المرام فاعلم اولا ان غرض السيد
المحقق من نقل كلام الشيخ في التعليقات اثبات ان المجردات تعلم بانفسها علما حضوريا وكذا علمنا بذواتنا فاثبت بالكلام
الاول مطلق العلم وبالثاني حضوريته كما قال في المنهية ما قال ولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان تعرض لكونه
حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا حضوري انتهت وثانيا ان الشيخ قسم الاشياء الى قسمين اما ان يكون
وجودها لها او وجودها لغيرها ويرد عليه ان الحصر باطل فان من الاشياء ما ليس وجودها لنفسها ولا لغيرها كالنباتات والجمادات
واجيب عنه بان هذا الترديد ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال وقوع العلم يقول ان الانسان اما
ان يكون عالما بالفعل واما ان يكون طالبا له وانت تعلم انه تكلف مستغنى عنه فالاحسن ان يقال المراد بالاشياء ههنا ليس
مطلقها بل الاشياء التي لها دخل في الادراك سواء كانت مدركة بنفسها او آلات للنفس فيصح الحصر بلا ريب ومن ههنا ظهر
ان توصيف الاشياء بالمدركة كما صدر عن القاضي الكوفاموي [illegible] في قوله وجودها له وقوله وجودها

لغيرها على ثلثة اقوال الاول ان المراد بوجودها لها وجودها لاستكمال نفسها بان يكون اللام للنفع من غير حاجة الى حذف المضاف كما اختاره الفاضل الخير ابادي والمراد بوجودها لغيرها وجودها لاستكمال غيرها فيكون حاصل كلام الشيخ ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك منها ما يكون وجودها في ارادة الجاعل لاستكمال نفسها اي غرض الجاعل من جعلها ان تستكمل هي بنفسها بتحصيل العلوم وكسب الادراكات كالمجردات القدسية والنفوس البدنية فان وجودها ليس الا لان تحصل الكمالات بالعلوم وتستكمل في انفسها لا لان تكون الالات لغيرها ومنها ما يكون وجودها في ارادة الفاعل لغيرها اي لان يحصل للغير الكمال بواسطتها في الالات لتحصيل الغير الكمال كالحواس الظاهرة والباطنة فانها لم تخلق الا لان تستخدمها النفس وتستكمل في نفسها لا لان تستكمل هذه الحواس الجسمانية بانفسها فلذلك تدرك المجردات انفسها لا الحواس الثاني ان المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها فحاصل كلام الشيخ ان من الاشياء ما هي حاضرة عند ذواتها لا تكون غائبة عنها كالعقول والنفوس فانها حاضرة عند ذواتها لكونها مستقلة الوجود وكما ان الواجب تعالى حاضر عنده فلا بد ان تدرك هذه الاشياء انفسها ومنها ما هي حاضرة عند غيرها كالاجسام فانها حاضرة عند غيرها وهو النفس لا عند انفسها فلهذا لا تدرك انفسها فان قلت فعلى هذا يكون كلام الشيخ الاول فقط كافيا لاثبات المدعى وهو علم المجردات بانفسها حضوريا اذ قد ثبت منه ان المجردات حاضرة عند انفسها فكيف يصح قول المحشي المحقق في المنهية ان الاول يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يتعرض لكونه حضوريا او حصوليا قلت الكلام الاول على هذا التفسير ايضا لا يكفي لاثبات المطلوب اذ لم يثبت منه الا ان المجردات حاضرة عند انفسها ولا يثبت بهذا القدر حضورية علومها ما لم تنضم اليه مقدمة اخرى وهي انه اذا كان حضورها لذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكها لذواتها الى حصول صورها فيها وهذا هو حاصل الكلام الثاني ومن ههنا ظهر سقوط ما قال البعض الناظرين من ان كلام الشيخ بناء على هذا التفسير يدل على كون علوم المجردات حضوريا والثالث ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبالجملة جوهريتها وبوجودها بالغير القيام به فالحاصل ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك اما ان تكون قائمة بانفسها مستقلة من دون ان تحتاج الى موضوع تتقوم فيه كالمفارقات فانها جواهر مجردة قائمة بانفسها لا بغيرها فلذلك تدرك بانفسها او تكون قائمة بالغير بان يكون موضوعها كالحواس القائمة بالجسد فانها اعراض غير قائمة بانفسها فلذلك لا تدرك انفسها والاول هو المشار اليه بقوله فلذلك الواقع في موضعين من التفسير الاول هو الوجود لها والوجود لغيرها فقط من غير حاجة الى ضم ضميمة فيكون المعنى ان المفارقات لما كان وجودها لها بمعنى انها خلقت لاستكمال ذواتها لا لغيرها فلهذا تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من الكمالات فلو لم يحصل لها لزم تفاوتها ناقصة والحواس الجسمانية لما كان وجودها لاستكمال غيرها بها وهي النفس لا لان تستكمل بانفسها فلهذا لا تدرك ذواتها بل انما تدرك النفس بواسطتها وكذا على التفسير الثاني فان حضور المفارقات عند ذواتها بنفسه كاف لادراكها لذواتها فيكون معنى قوله فلذلك تدرك ذواتها اي لكون حضورها عندها تدرك ذواتها لان العلم ليس الا عبارة عن حضور شيء عند شيء فلما حضرت عند انفسها لا جرم ان تدرك ذواتها والالات الجسدانية لما لم تكن حاضرة عند انفسها ... فلا يمكن ان تدرك ذواتها ... بل تدرك الغير بواسطتها ومن ههنا ظهر ان ... فاموي حيث ... قوله وجودها لها على معنى الاستكمال ثم قال فعدم ... التجرد وكون وجودها لها مع تخفيف ... واما على التفسير الثالث فلا يكون المشار اليه ... وجودها لنفسها ووجودها لغيرها حتى يكون المعنى لما كانت المفارقات قائمة بذواتها تدرك انفسها لا الخيالية والالات الجسدانية ... قائمة بانفسها بل ... فلا تدرك ذواتها لانه يكون مناط الادراك هو القيام بنفسه فيتحقق ... مع الجواهر المادية فافهم

جاعلة بانفسها الا بالمجموع مع انها لا تدرك ذواتها فلو كان مناط الادراك كون وجود الشيء لنفسه بمعنى قيامه بنفسه كما ذكره الشيخ لزم ادراكها بانفسها ايضا ولم يقل به احد بل المراد ههنا في المشار اليه من اعتبار امرين الوجود وهنا بالمعنى المذكور وتجرده عن المادة وح كما تفصل الكلام بالجواهر المادية فانها وان لم تكن قائمة بالموضوع لكنها ليست مجردة ومدار الادراك هذا انما هو الوجود والتجرد معا فالمفارقات لما كانت قائمة بذواتها ومجردة عن المادة لاجرم ان تدرك انفسها والآلات الجسمانية لما لم تكن قائمة بانفسها ولا مجردة عن الغواشي المادية فلا تدرك انفسها بل انما يدرك الغير بواسطتها واستدراكها الفاضل المحشي باختيار التفسير الاخير من التفاسير الثلثة المذكورة في قوله وجودها لها ووجودها للغير فلذلك قال المشار اليه بذلك هو مجموع كون العقول العالية وهي العقول العشرة مفارقات عن المادة وكون وجوداتها لها بمعنى قيامها لا بالموضوع لا بمجرد كون وجوداتها لها وقس عليه الثاني فاحفظ هذا التفصيل فانه طريق مستقيم **قوله** فان الخ هذا دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان الاشارة لا تكون الا الى ما سبق ذكره وليس ههنا قبل الاشارة الا ذكر وجودها لها ووجودها للغير فلاجرم يعود الاشارة اليه الى امر آخر فمن اين يستفاد كونها مفارقات وتشريح الدفع ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له واخذه فيه فهنا حكم على المفارقات وهي صيغة اسم الفاعل فيعتبر في الاشارة مأخذه وهو كونها مفارقات فيكون الاشارة الى مجموع الامرين احدهما ما هو مذكور صريحا وهو كون وجودها لها وثانيهما ما هو مأخوذ من المحكوم عليه وهو كونها مفارقات وتوضيحه على ما افاده الاستاذ العلامة سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان الحكم في هذا الموضع الادراك وفي تدرك ضمير يرجع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكوم عليها وتدرك محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق هو المفارقات والمجرد ومأخذه المفارقة والتجرد فيكون علة الحكم ومداره وهو الادراك فيكون المفارقة جزءا من المشار اليه وهو المطلوب ومن ههنا ظهرت سخافة قول الفاضل اللبكني ان في حمل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا **قوله** يدل على علية المأخذ فيه يعني الحكم على المشتق الشيء يدل على ما اخذ المأخذ فيه على سبيل العلية بان يكون ذلك المأخذ والمبدأ علة لذلك الحكم وهذا من لطائف العربية واحرى ان يسمى كلاما قياسه معه كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اي لسرقتهما فالحكم على [illegible] والسارقة بالقطع بصيغة اسم الفاعل يدل على اخذ السرقة فيه وكونه علة له وكذلك قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة اي لاجل زناهما ومن ههنا وضح معنى قوله في المنهية حاصلا ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فمعنى ادراك المفارقات [illegible] المفارقة فلذلك يكون المفارقة جزءا من المشار اليه انتهت **قوله** ومن [illegible]

يعني ان المحكوم اليه في قوله والنفس تدرك ذاتها [illegible] باعتبار التجرد والمفارقة عن المادة في المشار اليه والا لكفى مجرد [illegible]

[illegible]

وانما ترتب المعقولات في انفسها على النفس الناطقة جوهر بسيط مجرد لا تكثر فيها اصلا قلت التكثر فيها بسبب الآلات فان الحواس المختلفة معدة للاطلاع على الامور والاحساسات الجزئية المتكثرة بحسب اختلاف حركات البدن لجلب النفع والخيرات ودفع الشرور والمضرات قوله فانطبق عليه الحاصل الآتي قال في المنهية هذا تفريع على قوله المشار اليه المجموع انتهت يعني لما كانت الاشارة بذلك الى مجموع كون العقول والنفوس مفارقات وكون وجودها لها انطبق عليه الحاصل الذي ذكره السيد المحقق بقوله حاصله ان المستقل هو وجود الشيء في حد ذاته للذات المجردة الى آخره لكون التجرد ماخوذا فيهما كما هو ماخوذ في الحاصل الآتي وفيه اشارة الى انه لا ينطبق لو حمل ذلك اشارة الى جزء كون وجودها لانفسها بالمعنيين الاولين وستعرف تحقيقه فانتظره منتشا قوله سواء كانت باطنة هي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة قوله ظاهرة وهي القوة الباصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة وانما سميت بالآلات الجسدانية لكونها في الجسد سواء كانت في خارجه او باطنه قوله بل لغيرها بكل واحد من الآلات الثلاثة المذكورة فان الآلات الجسدانية ليست مستكملة لانفسها ولا قائمة لا في موضوع والحاضرة عند انفسها فلا بد من ان لا تدرك ذواتها لان الادراك من خواص ما يكون وجوده له قوله او ظاهرا وباطنا الخ يشير الى ان ضميري الواقعة في كلام السيد المحقق راجع الى العين وتفصيل المرام انهم اختلفوا في حل قول السيد المحقق والآلات الجسدانية وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة الخ على اقوال الاول ان ضميري راجع الى الغير وهذا هو مسلك احسن المحققين في حواشيه الايمال كيف جوز ارجاع ضمير التانيث الى المذكر لان التعويل الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالمعتبر الخبر كما لا يخفى على من طالع كتب العربية وعليه وجوه منها انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها بسبب العين كمال ثم هو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك وقد تنبه لهذا الايراد ذلك المحقق ايضا حيث قال والحق ان القوة الباصرة ايضا ليست مستكملة بالكمال العلمي لعدم اتصافها بالعلم والادراك حقيقة بل حالها كحال العين الا ان وساطتها اقرب من وساطته فان المدرك حقيقة … سواء كانت ظاهرة او باطنة انتهى ومنها انه يلزم عليه ان يكون اطلاق الآلة على العين يعني الجرم المخصوص صحيحا وليس كذلك … ظهر الخسران ما قال الفاضل الكرماني لا يجوز ان يراد بوجودها ما وجودها لانفسها او لغيرها وجودها او قيامها بالغير اذ يستلزم ان يكون العين قائما بالقوة الباصرة كما يدل عليه قول المحشي على هذا التقدير كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة اي وجه الانخساف انه مبني على ان الضمير راجع الى الغير وقد عرفت ما فيه والثاني ما اختاره العلامة الفاضل السنديلي من ان ضميري كلها راجعة الى الآلات والتذكير باعتبار … القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا … اي ليست هي قائمة بانفسها كالعين يعني الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها للغير اي لكن هي قائمة بالغير وهو مجاز لانه يلزم ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما بالقوة الباصرة وانت تعلم ما في هذا التوجيه من التكلفات العديدة والثالث ما اختاره الفاضل المحشي واليه مال الجمهور وحاصله ان ضميري راجع الى العين وتانيثه باعتبار انه من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وليس بحاسة وآلة حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وجه الدفع انه ليس المراد بالعين ههنا الجرم المخصوص فلا دخل له في الادراك بل المراد به القوة الباصرة لكونها آلة للنفس فان قلت كيف يصح ارادة القوة الباصرة من العين مع انه لا يطلق العين عليها في عرفهم قلت هذه الارادة مجازية فيكفيها ادنى مناسبة اقول وبهذا التوجيه بل ظهر لي وهو ان الضمير راجع الى ما هو قريب منه يعني الغير الخ

لا اصل فی کل حیوان یحتاج الی ما ہو قریب منه والمراد بالقوة الباصرة النفس او اطلاق القوة علیہا شائع والمراد بالعین القوة المودعة فی التجویف
بقرینة جعلہا مثل الآلات الجسمانیة والمعنی ان الآلات الجسمانیة وجودہا لا ینفع اصلا کالعین ای القوة المودعة فی تجویف ملتقی العصبتین مثلا بل
بغیرہا وہو النفس الناطقة فافہم قوله النابتتین من مقدم الدماغ الخ قالت الحکماء فی شرح البصر ان صورة المبصر تنطبع فی الرطوبة الجلیدیة
التی ہی من طبقات العین ومنه الی مجمع النور ومنه الی الحس المشترک فیدرک النفس بواسطته ومجمع النور ہو المسمی بالقوة الباصرة وہی قوة مودعة
فی تجویف ملتقی العصبتین المجوفتین النابتتین من مقدم الدماغ وبعد ذلک اختلفوا فی کیفیته فقیل انہما تتلاقیان وتتقاطعان تقاطعا صلیبیا
یصیر تجویفہما واحدا ثم یتباعدان الی العینین الیمنی الی العین الیسری والیسری الی الیمنی وقال بعضہم انه ینفذ النابتة الیمنی الی الحدقة
الیمنی والیسری الی الیسری من غیر تقاطع صلیبی والتفصیل فی اسفار الحکمة قوله ولعدم کونہا مفارقات الیہا تحقیقه ان مناط الادراک
علی تقدیر ان یکون الاشارة الی مجموع الامرین کما ہو مختار الفاضل المحشی مجموع کون وجودہا بمعنی قیامہا بنفسہا وکونہا مفارقات
فلا یکفی احدہما مجردا عن الآخر للادراک ومناط عدم ادراک الآلات الجسمانیة عدم الامرین فان وجودہا بالغیر وہی مادیة ایضا
والظاہر من کلام الشیخ الثانی ای جہین احدہما النفس فان عدم کون الآلات الجسمانیة مفارقات ومجردات ظاہر غایة الظہور ونفیہا
عدم الحاجة الیه فانه یکفی لاثبات عدم ادراکہا ذکر عدم احدہما ای الادراک قوله فاذا کان وجودی لی بلا واسطة الخ حاصله انما
ادرک ذاتی علی تقدیر وجدان الامر منی فی ان یکون وجودی لی بواسطة الصورة فاذا کان وجودی لی فاتی حاجة الی الاحتیاج الی
الصورة فحقق منشأ الانکشاف الاقوی لا یقال ثم یحتاج ان یعلم النفس ذاته کما ہو حقه لوجود سبب الانکشاف الاقوی ولیس کذلک
الا تری الی الاختلاف الواقع فی النفس بل ہو بسیط ام لا وبل ہو حال فی البدن ام لا وغیرہ من المسائل النزاعیة ولو کان انکشاف
النفس عنده حضوریا لا یحتاج الی صورة لما وقع ہذا الاختلاف فان کل احد یعلم نفسه لانا نقول علم النفس بذاتہا وان کان
حضوریا لکنه اضعف انواع العلوم فان مناط الادراک لیس الا حضوره عنده وحضوره عنده لیس الا بالاجمال فلا یعلم حقیقته علی
التفصیل وہذا ہو الباعث لتحیر العقلاء فی حقیقة النفس وہو السر فیه انه لا یلزم من العلم بالشیء العلم باجزائه المختلفة ومن ہہنا ظہرت سخافة ما قال
الفاضل المیبذی فی شرح ہدایة الحکمة من ان العلم الحضوری اقوی من الحصولی ضرورة ان انکشاف الشیء علی الآخر لاجل حضوره بنفسه
اقوی من انکشافه علیه لاجل حصول مثاله عنده انتہی قوله والقول ورد لما قال الفاضل السندیلی عند قول الشیخ لم یحتج فیه نظر فان
وجود الاثر للنفس بمعنی قیامه بہا وحلوله فیہا امر وحضور ذاتی لذاتی من غیر متابعة الغیر امر آخر وبینہما بون بعید فیجوز ان یکون مناط العلم
ہو الاول فلا یتم الدلیل انتہی ووجه الرد ظاہر فان کفایة وجود الاثر وعدم کفایة وجودی لی بلا واسطة امر لا یقبله العقل السلیم والاحتمال
الصرف وستقیه یحسب بابہا قوله کما ینادی الصدر ای الصدر ای ینادی اول کلام السید المحقق وہو قوله ان المتعقل ہو وجود الشیء
وحصوله للذات المجردة ای انه حاصل کلام الشیخ الاول علی کل من المعانی الثلثة المذکورة اما اذا کان معنی وجودہا لنفسہا ولغیرہا
استقلالہا واستکمال غیرہا بہا فلانه ثبت منه ان وجود المجردات والنفس الاستکمال لنفسہا فلا بد ان تدرک ذواتہا سواء کان حصولیا
او حضوریا فعلم ان تعقل الشیء وادراکه لیس الا حضوره عنده وحصوله وتحققه للذات المجردة سواء کان بواسطة الصورة او بدون تلک
الواسطة واما علی تقدیر ان یکون المراد بالوجود لنفسه ولغیره وجوده بوجود مستقل وغیر مستقل فلانه ثبت منه ان النفس مع المفارقات
موجودة بوجود قائم بذاته لا احتیاج الی امر آخر ولذلک تدرک ذواتہا فعلم منه ان الادراک ہو حصول الشیء عند الذات المجردة واما علی

تقدير ان يكون المراد بها الحضور عند نفسه وعند غيره فلما ثبت منه ان النفس والمفارقات حاضرة عندها ولذلك تدرك ذواتها فعلم ان
الادراك هو حضور الشيء عند الذات المجردة قوله والتجرد اي التجرد اي ينادي باخر كلام السيد المحقق وهو قوله فالمجردات لما كان وجودها
لانفسها الخ الى حاصل كلام الشيخ الشافي وحاصله ان المجردات من العقول القدسية والنفوس المجردة لما كان وجودها لانفسها باي معنى
اخذ من المعاني الثلثة وقد عرفت ان مناط العلم حصول الشيء عند الذات المدركة وحضوره لديه ووجوده له فلا جرم تدرك ذواتها ادراكا
حضوريا من غير احتياج الى حصول الصورة قوله وحصوله الخ قال في الهندية انما احتيج الى بيان الحصول ليظهر الارتباط بين الشرط والجزاء
اعني قولنا لما كان وجودها لها الخ ويصح التفريع بقوله فتعقلها فافهم انتهت محصله ان الشرط في قوله لما كان وجودها لنفسها يكون تعقلها
ايضا بذاتها لا يرتبط بالجزاء لان وجودها لنفسها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة فلا يستلزم كونه حضوريا فلا يصح التفريع
بقوله فتعقلها الخ ايضا فلذلك احتيج الى الحصول بحيث يظهر منها اختاره السيد المحقق قوله وحضوره عندها بلا واسطة الخ هذا احتراز
فان الحضور اعم من ان يكون بواسطة الصورة او بغيرها ولذلك عرف بعضهم العلم بالحاضر عند المدرك وادعى انه يشمل جميع اقسام العلوم
بخلاف حصول الصورة من الشيء عند العقل والصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فانه لا يشمل الا الحصولي ثم دفع ما ورد عليه بانكما
ان التعريف بالحصول لا يشمل الا الحصولي كذلك التعريف بالحاضر لا يشمل الا الحضوري والتحقيق ان الحصول والحضور والوجود كلها الفاظ مترادفة
نعم قد يخص الحصول بما يوجد في الذهن بالواسطة والحضور بما يوجد بغير الواسطة وهو المتعارف في بحث العلم قوله المتحدة معه فذلك
الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية الخارجية لزم المحالات الكثيرة ككون الذهن حارا وباردا عند تصور الحرارة والبرودة وكون
الذهن طويلا عريضا عميقا عند حصول زيد فيه وان لم تكن مساوية معه فلم تكن الهوية حاصلة في ذهننا معقولة لنا وجوابه ان الحاصل
نفس الماهية لتلك الهوية فيتخالفان في الاحكام وذلك لان الحاصل ماهيتها المجردة عن المشخصات فلا يلزم من ان لا تكون الهوية مخففة الا
نوعا هو سبيل حصول الاشياء في الذهن قوله وحضور الصورة العلمية عندنا وكذا الحق صفاته الانضمامية والاعتبارية فانه ليس علمها
حضوريا بل حصوليا فعلم علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري ليس الا فلا تظهر مخالفته لما ذكره العلامة الجرجاني في شرحه للمواقف
تبعا لصاحب المواقف من ان وجود النفس حاضر عندها بان يكون العلم بالوجود حضوريا لا خارجيا كما بذاتها الا ان يقال ان الحضور
الوجود انتزاعي فلا يمكن ان يكون علمه حضوريا قوله والمجردات لما كان وجودها لانفسها الخ تفصيله ان النفوس والعقول المجردة وجودها
لانفسها وكل ما كان وجوده له يكون علمه علما حضوريا فعلم النفوس والعقول بذواتها حضوري اما الصغرى فلان المراد بوجودها لها
انما هو تحققها بذواتها وحضورها عند ذواتها وقيامها بانفسها وكل ذلك موجود فيها بداهة واما الكبرى فلان ما كان وجوده له لا يحتاج الى اثر
آخر غير ذاته فانما يدرك ذاته بوجوده له بواسطة ذلك الاثر وما كان وجوده له فاي حاجة الى اخذ الاثر الآخر قوله هو وجودها لها
الخ اقول الغرض منه ان منشأ انتزاعهما نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لا ان الوجود المصدري محمول على الى المعنى المستقل

وهذا كما يقال فوقية الفلك هي كونه على الوضع المخصوص فاندفع ما عرض لبعض الناظرين من ان القول بكون التعقل بمعنى الصدور
صادقا ومحمولا على الوجود الصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح اصلا اذ لتصادق الصادر عنه مشروط بكون احدهما
حصة للآخر انتهى ووجه الاندفاع ظاهر فانه مبني على حمل كلام الفاضل المحشي على الحمل وليس كذلك على ان حمل الصادر بعضها على
بعض عند السيد المحقق وغيره من المحققين مشروط باحد امرين اما الترادف كالجلوس مع القعود واما كون احدهما حصة للآخر كوجود زيد
مع الوجود فالتقصير على الاخير تقصير **قوله** كما هو شان العلم الحضوري بانفسنا قال الشيخ المقتول في التلويحات كنت زمانا شديد
الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم
فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة مع تمثيل شبح انساني فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول ارسطو على هيئة
اعجبتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت وحشتي وتبدلت بالانس دهشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي ارجع الى
نفسك تنحل لك فقلت وكيف قال انك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فتكون لك قوة اخرى او ذوات يدرك
ذاتك والكلام عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك ادركت لا باعتبار اثر فقلت بلى فقال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس
صورتها فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة او متخصصة بصفات فاخترت الثاني فقال كل صورة في
النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة وان فرض منعها لمانع آخر وانت تدرك ذاتك فهي
مانعة للشركة بذاتها فقلت ادرك مفهوم انا قال مفهوم انا كلي وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي غير الكلي وهذا وانا ونحن
وهو معان معقولة كلية قلت فكيف اذن فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك مدرك لذاتك لا غير بالبرهان
ولا غير مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني قال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا قلت بلى قال
بحصول صورة متخصصة في ذاتك فقد عرفت استحالته قلت لا على سبيل صفات كلية قال فانك تحرك بدنك الخاص وتعرفه بدنا جزئيا
اخذت من الصورة الكلية قلت فارشدني قال اذ دريت انك تدرك ذاتك لا باثر فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء عند الذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها
فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها فلم يكن لها استحضار عينه فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة عنده واما الكليات
ففي ذاتها ثم اخذ المعلم الاول يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه فقال
لا ولا الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت ورجعت الى ابي يزيد البسطامي وابي محمد سهل بن عبد الله
التستري وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري
الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى ثم فارقني وابكي على فراقه **قوله** فافهم اشارة الى ما ذكرنا من ان حمل الوجود على التعقل
حقيقة محمول على المبالغة **قوله** وهي الحيثية التي تتغير بتغير المصداق الخ الحيثية على ثلثة اقسام لانها اما ان لا تكون
مغايرة للمفهوم بل تكون مؤكدة له او تكون مقيدة له الاولى اطلاقية كقولك الانسان من حيث انه انسان
والثانية اما ان تكون الحيثية علة له فقط او لا الاولى تعليلية كقولك اكرم زيدا من حيث انه عالم فان الحكم
بالاكرام ههنا ليس لذات زيد والحيثية المذكورة لذكر العلة اي انما امرتك بالاكرام لكونه عالما والثانية تقييدية وهي التي

توجب التكثر والتعدد وتتنوع على قسمين لانهما ان كانت معتبرة في العنوان والملحوظ بان كان المحكوم عليه بالحكم المذكور هناك المجموع الحيث والحيثية فهو النوع الاول ويسمى بالتقييدية العنوانية ومن خواصها انها توجب التغاير بالذات لتغاير المجموع بالمجموع الآخر ككون الكلمة من حيث كونها دالة على معنى غير مستقل حرفا ومن حيث كونها مستقلة بالدلالة على احد الازمنة الثلثة فعلا ومن حيث كونها مستقلة غير دالة على احد الازمنة الثلثة اسما فهذه الحيثيات الثلث كلها تقييدية موجبة للتكثر والتغاير بالذات فان المحكوم عليه بالحرف والفعل والاسم ليس نفس الكلمة والا يلزم اتحادها من حيث الذات بل الكلمة مع حيثية من الحيثيات المذكورة على التعيين فلذلك صارت هذه الثلثة متغايرة فيما بينها وان كانت معتبرة في العنوان والملاحظة فقط بان يكون المحكوم عليه بالحكم هو الحيث فقط لا المجموع لكن لا من حيث هو هو بل من حيث كونه محيثا بهذه الحيثية ومن خواصها انها توجب التكثر الاعتباري لا الذاتي ككون الماهية من حيث كونها مكتنفة بالعوارض الذهنية علما ومن حيث كونها مكتنفة بالعوارض الخارجية معلوما بالعرض فان هاتين الحيثيتين معتبرتان في الملاحظة فقط دون الملحوظ والا يلزم التغاير الذاتي بين اشخاص النوع وليس كذلك على ما مر تحقيقه فالمحكوم عليه بالعلم والمعلوم بالعرض انما هو نفس الماهية لا المجموع وانما الحيثيتان في الملاحظة فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه لا اختلاف في ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متغايران وهل هو تغاير ذاتي او اعتباري الذي اختاره الفاضل مرزا جان الشيرازي الاول وعند السيد المحقق في المنهية وفي حاشية على الحاشية الجلالية واختار ان التغاير بينهما اعتباري وعليه الجمهور واما العلم الحضوري فاتفقوا فيه على ان لا تغاير فانما ههنا انما الخلاف في التغاير الاعتباري فذهب البعض الى ثبوته قياسا على العلم الحصولي وانكره السيد المحقق وهو الحق الحقيق بالقبول قوله فالى حصل آه وفيه اشارة الى ان قول السيد المحقق فما ينبغي ان يعلم آه متعلق بما سبق لبيان الفائدة الجديدة المستنبطة من كلام الشيخ فانه كما يدل على اتحاد العلم بمعنى ما به الانكشاف والمعلوم في علم المجردات بانفسها من غير احتياج الى صورة اخرى كذلك يدل على اتحاد العالم والمعلوم ايضا فان العاقل في علمها بذواتها ليس الا نفس ذواتها وهي معلومة ايضا فثبت اتحادها ايضا وضبط المرام ههنا ان كلا من العاقل والمعقول والعقل متغاير ذاتا واعتبارا في العلم الحصولي فان العالم هو النفس والعقل هو الصورة والمعقول بالذات هو نفس الماهية المعراة وبالعرض هو نفس الموجود الخارجي واما في الحضوري فقد يتحد الكل كما في علمنا بذواتنا وعلم العقول القدسية والواجب بنفوسها وقد يتحد العقل والمعقول فقط دون العاقل كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وقد يتحد العاقل والعقل دون المعقول كما في علم الواجب الاجمالي على راي المحققين فان العلم هناك ليس الا ذاته وهي منشأ الانكشاف فاتحد العاقل والعقل دون المعقول فان المعقول ههنا هو الكل وهو غيره نعم لو جعل المعلوم بالذات هناك ايضا نفس ذاته لاتحد الكل فيه ويبقى التغاير مع المعلوم بالعرض وقد يتحد العقل والمعقول دون العاقل كما في علم الواجب التفصيلي فانه عين ما وجد في الخارج على ما مر تحقيقه قوله فان العاقل ههنا اي في علم المجردات والنفوس بانفسها قوله فهو بهذه الحيثية اي حيثية كونه مجردا قوله فمن ثم آه الذي يشتمل على ذلك دفع الايراد الوارد على مذهب الفلاسفة القائلين بان علم المجردات بانفسها عينها وتحقيقه ان الامام الرازي اورد على الفلاسفة في شرح الاشارات ايرادين الاول انه لو كان تعقل ذواتنا نفس ذواتنا كما ذهب اليه الفلاسفة فعلمنا بذواتنا [illegible] علمنا بذواتنا [illegible] على الاول يلزم التسلسل في العلوم الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان لا يكون علمنا بذواتنا نفس ذواتنا هذا خلف والثاني ان حصول شيء للشيء فرع تغاير المنتسبين فكيف يكون الشيء حاصلا لنفسه فاجاب عنهما المحقق الطوسي في شرح الاشارات [illegible] التغاير [illegible] ان علمنا بذواتنا هو ذواتنا بالذات وغير ذواتنا بالاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات شتى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار [illegible]

الاعتباري كما في الحصول والاضافة فان المعالج للنفس معالج باعتبار آخر فليس كما ان للايجاد فارتفع الايراد ان الذي ذكره المحقق الدواني وجماعة ودفعه بعض المحققين وهو مختار السيد المحقق كما ذكره بعض من ان علم المجرد بذاته يحتاج الى حيثية تقييدية فيه بان يكون في ذاته بازاء العالمية شيء وبازاء المعلومية شيء آخر وقياسه ذلك على المعالج والمستعلج فاسد لوجود التغاير الاعتباري هناك لا ههنا وذلك لان التغاير الاعتباري عبارة عن ان يوجد في ذلك الشيء امران الصدق باحدى الحيثيتين باعتبار احدهما والاخرى باعتبار آخر كما في المعالج والمستعلج في الامراض النفسانية فان مصداقهما وان كان واحدا بالذات وهو النفس ولكن في مصداقيهما تغاير بالاعتبار البتة فمن حيث ان فيه قوة فاعلة من مبدأ الخلقة معالج ومن حيث ان فيه قوة منفعلة من مبدأ الفطرة مستعلج فوجد التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق ولا كذلك علم النفس بذاتها وعلم العقول بذواتها فانها ليست فيه قوتان من مبدأ الفطرة احديهما تصير مصداقا للعالم والثانية تصير مصداقا للمعلوم بل هي من مبدأ الخلقة واحدة فهي بنفسها علم وعالم ومعلوم والحيثيات انما اعتبرت بعد الصدق والسر فيه ان العلم الحضوري انما يكون بحضور شيء عند الذات المجردة والحاضر انما هو نفس الذات الموجودة في الواقع من حيث هي هي لا الذات المأخوذة مع الحيثية الاخرى الملحوظة معها فان الذات الملحوظة بالحيثية انما تحضر عند المدرك اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيثية فيكون لها في تلك الملاحظة ارتسام لا حضور ذهني عنده فلم يبق العلم الحضوري حضوريا فاتحاد مصداق العاقل والعقل والمعقول ههنا واحد وهو النفس من حيث هي هي من دون التغاير في المصداق فظهر انه قد اشتبه على القائلين باستواء التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق والمطلوب ذلك لا هذا والثابت هذا لا ذاك واما الجواب عن اعتراض الامام فليس يتعين بهذا الطريق الفاسد بل يجاب عنه اولا بانه ان اريد بان علمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فنختار انه عين ذاتنا بلا تغاير اصلا فمن اين يلزم التسلسل وان اريد به علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو وان كان غير ذاتنا لكنه تابع لاعتبار المعتبر فينقطع التسلسل باعتبار المعتبر ونختار ثانيا بان حضور شيء عند شيء في علم المجردات بانفسها انما هو بمعنى عدم غيبوبة شيء عن شيء وعدم غيبوبة شيء عن شيء ليس اضافة حتى يحتاج الى تغاير المنتسبين كما لا يخفى على المتأمل **قوله** حيث قال في الحاشية القديمة اي المتعلقة بالشرح التجريد الجديد لننبهك ههنا على فائدة جديدة وهي ان التجريد من تصانيف العلامة المحقق نصير الدين الطوسي ابي جعفر محمد بن محمد المتوفى سنة اثنتين وسبعين وستمائة حرر فيه مسائل الكلام مع نقض وابرام مشيرا الى غرر الفوائد ودرر الفرائد ولذلك اعتنى بشرحه جمهور من الفضلاء وقصد لحله جمع من الاذكياء فاول من شرحه تلميذه جمال الدين حسن بن يوسف بن مطهر الحلي شيخ الشيعة المتوفى سنة ست وعشرين وسبعمائة ثم شرحه العلامة شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن احمد الاصفهاني المتوفى سنة ست واربعين وسبعمائة سماه بتشييد القواعد في تجريد العقائد واشتهر هذا الشرح بين الطلاب بالشرح القديم وعليه حاشية عظيمة للعلامة

السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ست عشرة وثمانمائة ثم شرحه المولى علاء الدين علي بن محمد القوشجي المتوفى سنة تسع وسبعين وثمانمائة شرحا لطيفا ممزوجا واشتهر باسم الشرح الجديد وكتب عليه المحقق جلال الدين محمد بن اسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة سبع وتسعمائة حاشية لطيفة اشتهرت بالقديمة الجلالية ثم كتب معاصره المولى صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة ثلثين وتسعمائة حاشية على ذلك الشرح ايضا واهداها الى السلطان بايزيد خان واشتهرت بالقديمة الصدرية وفيها اعتراضات على الجلال ثم كتب المولى الجلال حاشية اخرى ردا على الصدر بغاية البسط وتعرف بالجديدة الجلالية ثم كتب الصدر حاشية ثانية ردا على الجلال جوابا عن اعتراضاته وتعرف بالجديدة الصدرية ثم كتب الجلال حاشية ثالثة تعرف بالاجد الجلالية ردا على الصدر ويقال لهذه الحواشي الطبقات الصدرية والجلالية فلما مات الصدر وفاتت عنه اعادة الجواب كتب ولده الفاضل غياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة تسع واربعين وتسعمائة حاشية مبسوطة ردا على الجلال كذا في كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون وغيره ولكن المشهور ان حاشية الصدر القديمة قبل قديمة الجلال وان وفاة الجلال قبل وفاة الصدر وهكذا ذكر في بعض الكتب والعلم عند الله قوله كتغاير المعالج والمستعلج اي اذا عالج النفس الامراض النفسانية فان المعالج والمستعلج كليهما هو النفس وانما الفرق بينهما بالاعتبار واما اذا عالج الامراض البدنية فبين المعالج والمستعلج تغاير بالذات لتغاير النفس بالذات قوله فقد اخطأ فانه قد اشتبه عليه التغاير قبل الصدق بالتغاير بعد الصدق فلم يفهم الفرق بينهما والفرق بين كلامه فان قلت العالمية والمعلومية متضائفان ولا يجوز اجتماع المتضائفين في محل واحد الا بعد التغاير قلت العالمية والمعلومية لا تضائف بينهما لان علم الشيء بنفسه ان تعقل الشيء لنفسه معناه عدم غيبة الشيء عن نفسه وهو ليس باضافة حتى يكون العلم والمعلوم بهذا النحو متغايرين ولو بالاعتبار هذا ما ذكروه في دفاترهم واعترض عليه الفاضل السنبهلي في حواشي شرح السلم للقاضي بان العلم بالمعنى المصدري ينتزع عن الذات العاقلة لنفسها او لا ينتزع والثاني ظاهر البطلان وانما سفسطة ايضا لا ينكرون صحة انتزاع العلم بهذا المعنى عن تلك الذات ولا ريب ان العلم بهذا المعنى مضائف لمفهوم المعلومية ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى مضائف لمفهوم المعلوم المشتق من هذا المعنى ولا معنى لانكار التضائف بين العلم والمعلومية بالمعنى المذكور واذا كانت تلك المفهومات متضائفة فلا يمكن ان يكون مصداقها واحدا وعدم غيبة الشيء عن نفسه وان لم يكن باضافة لكنه يصح انتزاع المعنى الاضافي عنه فلا مساغ لانكار التضائف الا لمن انكر صحة انتزاع العلم بالمعنى المصدري من الذات العاقلة نفسها وانا لا اجترئ على ذلك نعم لما دل البرهان القاطع على ان علم الواجب بذاته نفس ذاته وليس صفة منضمة اليها حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه والقول بانتزاعه عنه تعالى يفضي الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم انتهى اقول لا يخفى عليك سخافته فانهم لم يقولوا باتحاد مصداق العلم بالمعنى المصدري والعالمية والمعلومية المشتقين منه حتى يلزم ما يلزم بل مرادهم ان مصداق العلم بمعنى مبدأ الانكشاف والعالم بمعنى من قام به الانكشاف والمعلوم بمعنى ما به الانكشاف كلها متحدة ههنا بخلاف العلم الحصولي فان العالم هناك النفس والعلم الصورة والمعلوم الموجود الخارجي وليس مفهوم ان تنتزع العالمية والمعلومية من الذات العاقلة لا تقتضي الحيثيتين لكل منهما حيثية على حدة وما ذكره من حديث عدم انتزاع مفهوم العلم عنه وحسبان عليهم من دون الطلب منهم واعجب منه انكار انتزاع المعنى المصدري من ذات الواجب تعالى ذاته فانه لم يعلم سبحانه بلا سفسطة ايضا ولم يفهم ان كل ما يوجد فيه العلم بمعنى ما به الانكشاف فلا بد ان ينتزع عنه العلم بالمعنى المصدري فقوله حكمنا بان العلم بالمعنى المصدري غير منتزع عنه اذ لم يسبقه سابق في هذا القول وكون علم الواجب نفس ذاته لا ينافي انتزاع العلم بالمعنى المصدري الانتزاعي فانظر الى اضافة تحضيه بكرتي الاعتبار

قوله فقوله كيف آه تمهيد لدفع الايراد الذي اورده الفاضل احمد علي السنديلي في تقرير الايراد ان القائل بتغاير الحيثية انما يقول في العنوان
والملاحظ فقط دون المعنون والحقيقة كما في العلم الحصولي ومعلومه اتفاقا فالمعقول عندهم نفس ذات المجردات المأخوذة بحيثية وهو الحاصل ايضا
من حيث الملاحظ بالنسبة الاخرى الا ان الحيثية جزء من المجموع حتى يصير المجموع من الذات والحيثية امرا اعتباريا الاعتبارية الغير كما يفهم
من كلام السيد المحقق والحيثية العنوانية لا تستلزم ان يكون الحيث بها امرا اعتباريا فقول السيد المحقق الذات المأخوذة مع الاعتبار
مخدوش وتحرير الدفع ان قول السيد المحقق كيف والذات المأخوذة الخ ليس جوابا عن مذهب القائل بالتغاير ورد الكما يتعنيه سياق
كلامه حتى يرد عليه ان القائل بالتغاير لا يقول بالتغاير الذاتي بدخول الحيثية في المعنون فلا يستقيم رده بل هو علاوة لدليل الشيخ فان
دليله قائم على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا كما لا يخفى عنه قول السيد المحقق وحاصله ينبغي ان يعلم الخ
وهذا القول علاوة له والغرض منه نفي التغاير الذاتي فقط دون الاعتباري لوجه غير ما ذكره الشيخ فغاية الامر انه يلزم اثبات جزء المقصود
بدليل آخر الذي لا يضر القائل بالتغاير ولا حاجة فيه قوله مطلقا اي سواء كان بالذات او بالاعتبار قوله والمقصود ههنا اي من
هذه العلاوة قوله فقط لا التغاير الاعتباري قوله فلا يرد آه قال في الحاشية اي اذا كان علاوة فلا يرد عليه ان القائل الخ ومورده
معاصر الاستاذ القاضي احمد علي السنديلي روح الله روحه انتهت قوله انما يقول في التعبير والعنوان الخ الشاهد على ذلك تنظيرهم
بالمعالج والمعالج فانه ليس بينهما الا التغاير الاعتباري لا الذاتي كما نبهنا كذلك عليه فكذا ههنا فما افضل من قال ان المحقق الطوسي
والدواني قائلان بالحيثية في المعنون فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج ولا ريب في ان
الحيثيتين في المعالج والمستعلج في العنوان قوله وهو سواء كون الحيثية في العنوان قوله حتى يكون العلم بها علما حصوليا كما يفهم من
كلام السيد المحقق قوله كيف اي كيف يستوجب ان يكون الحيث امرا اعتباريا قوله هو الشيء من حيث العوارض الذهنية الخ قال
في الحاشية فان لزم من قيد الحيثية في العنوان كون الحيث امرا اعتباريا فيكون العلم المتعلق بالشيء من حيث العوارض الذهنية
علما حصوليا لا حضوريا قوله مع ان العلم المتعلق بها اي بالشيء من حيث العوارض الذهنية قوله هذا غاية توجيه الكلام اشارة
الى ان التوجيه المذكور ركيك التبتلا ياسياق كلام السيد المحقق عنه فان ايراده قوله كيف آه عقيب ذكر مذهب التغاير صريح في ان
الغرض منه ليس الا رده ولو كان دليلا على حدة على نفي التغاير الذاتي لقدمه على قوله ما ينبغي ان يعلم قوله لان الذات المأخوذة الخ
توضيحه على ما افاده جدي واستاذ استاذي مصباح المحققين نور الله مرقده ان العلم المتعلق بالذات المحيثة اي مجموع الذات والحيثية
حصولي لا حضوري لان الحضوري لا يتحقق الا بامور ثلثة اشياء اما ان يكون المعلوم نفس الانضمامية للعالم كعلم النفس بصفاتها الانضمامية
واما ان يكون عينه كعلم النفس بذاتها واما ان يكون معلولا له كعلم الواجب التفصيلي بالممكنات فانه كما رضين ما اوجده في الخارج وكل
من هذه الامور الثلثة منتف في ما نحن فيه فينتفي العلم الحضوري ايضا اما انتفاء الاول فلان المحيث بالحيثية اي المجموع من الذات
والحيثية الاعتبارية امر اعتباري التركيب من الامر الاعتباري وهو الحيثية فهو موجود في الذهن في ظرف الملاحظ لا في الخارج بالوجود
الاصلي بخلاف النفس العالمة فانها موجودة في الخارج بوجود خارجي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري صفة انضمامية للنفس
لاستدعاء الاتصاف الانضمامي وجودها في شيئين في ظرف الاتصاف واما الثاني والثالث فانتفاؤهما ظاهر لان الذات الاعتبارية
ليست عينا للنفس ولا معلولا لها فيكون العلم بالمجموع حصوليا بالصورة وهذا معنى قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي قوله امر اعتباري لان المركب

علامہ ... مولانا ... [illegible]

من الاعتباري وغير الاعتباري اعتباري كما ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل ولذا احكموا بان الفعل مستقل بحسب معناه التضمني وهو الحدث وغير مستقل بحسب معناه المطابقي لدخول النسبة الى الفاعل والزمان فيه والتحقيق ان الفعل موضوع للمعنى الاجمالي فيكون مستقلا بحسب معناه المطابقي ايضا كما حققه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قوله** بوجودها الظلي اي بالوجود الذي لا يترتب آثارها عليها تترتب عليها الآثار الحقيقية الاصلية **قوله** وجودها المحاكي مفعول الاستدعاء اي وجود الطرفين **قوله** في ظرف الاتصاف سواء كان خارجا او ذهنا ومن حصر الانضمام بالخارج والانتزاع بالذهن فقد اخطأ **قوله** وظاهر انها ليست مبدأ لها والا لزم اعتبارية النفس **قوله** لا حصولها لها لا يقال فسروا العلة بما يحتاج اليه الشيء ولا ريب في ان الذات المأخوذة مع الحيثية تحتاج الى النفس النفس مع الجملة فتكون حصولها لها لانا نقول لا يكفي في العلم الحضوري هذا القدر من الاحتياج بل لا بد مع ذلك من التأثير **قوله** هو العلم المتعلق بالاشياء الخارجية بعينها الاولى تقييده بالتجرد كما مر **قوله** هو الموجه اي التوجيه فيه لطافة لا تخفى **قوله** التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف الخ يعني ان وصف العاقلية والمعقولية انما تحملان على نفس الذات من دون الاحتياج الى حيثية اخرى لكن انما النفس بنفسها في علمها بنفسها فلا بد ان يكون العاقل والمعقول هو نفس الذات وما التغاير بحسب اختلاف الحيثية فانما هو بعد الصدق وقبل ذلك لا حيثية للتغاير قبل الصدق بخلاف المعالج والمستعلج فان فيهما التغاير قبل صدقهما على النفس ولو بالاعتبار لان [illegible] تعالجها ليس نفس النفس مع عزل النظر عن غيرها فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الناظرين من انه لا يلزم من كون المعقول نفس الهوية المجردة من غير ان يؤخذ معه حيثية تقييدية وجب التكثر ان يكون العاقل بعينه المعقول بحيث لا يكون فيهما مغايرة اصلا لجواز ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة التعقل بها كما ان المعالج اذا عالج ذاته نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة انتهى **قوله** فيكونان واجبة الثبوت لها الخ اورد عليه بعض الناظرين بانه ان اراد بكونها واجبة الثبوت ان ثبوتها لها غير معلل بالجعل المستأنف ولا بجعل الذات كما هو الظاهر من النظير فحينئذ لا يلزم من كون وصف العاقلية والمعقولية منتزعا عن نفس الذات ان يكونا واجبي الثبوت بهذا المعنى وان اراد به انها غير معللة بجعل مستأنف فمسلم لكن ح قوله كالوجود للواجب تعالى ليس في محله اذ وجود الواجب غير معلل اصلا فالصواب ان يقال ان النفس بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفة تلقيها ما تكون موصوفة بالعاقلية ولا في كونها معقولة لنفسها الى تعلق صفة تتعلقها تكون موصوفة بالمعقولية فلا تصور فيها استعداد ان وقد عرفت ما فيه فتذكر انتهى كلامه ملخصا **اقول** المراد بوجوب الثبوت لها

اللزوم وہذا کما یقال الزوجیۃ واجبۃ الثبوت للاربعۃ یعنی انہ لا احتیاج فی ثبوتہا لہا الی حیثیۃ زائدۃ والوجود عین الماہیۃ بمعنی انہ
لا احتیاج فی صدقہ الی امر آخر ونظائرہ کثیرۃ فغرض المحشی ان العاقلیۃ والمعقولیۃ من لوازم نفس ذات العاقل من غیر احتیاج الی
حیثیۃ اخری والالازم المجہولیۃ الذاتیۃ کالوجود بالواجب فلا بد ان یکون العاقل نفس المعقول فاندفع ما اوردہ وبہ ظہر ان الصواب
ان یبدل الصواب بالاولی واما قولہ قد عرفت ما فیہ فقد عرفت ما فیہ فتذکر **قولہ** فلا یرد الخ المورد الفاضل احمد علی السندیلی وحاصل
ایرادہ ان نفی التغایر مطلقا بین العاقل والمعقول حق فی علمہ تعالی بنفسہ ولکن لا یظہر حقیتہ فی علمنا بانفسنا لامکان التغایر الاعتباری
ہہنا بحسب الصدق فان وصف المعقولیۃ والعاقلیۃ حکم بالثبوت لہا والاتصاف لشیء ممکن مسبوق بالاستعداد لو فالنفس مستعد لو لکن استعداد
کونہا عاقلۃ واستعداد کونہا معقولۃ فثبت التغایر الاعتباری بین مصداق العاقل والمعقول فی علم المجردات بانفسہا وحصول علم الوردان
وصف العاقلیۃ والمعقولیۃ بما یحسب النفس ووجوہ بہ وجہۃ ہذا الشیء فرع امکانہ وہذا لیس فلیس **قولہ** والاتصاف لشیء ممکن مسبوق بالاستعداد
ہذہ المقدمۃ احدی المقدمات التی یستدل بہا علی ثبوت الہیولی وعلیہا یبتنی کثیر من مسائل الحکمۃ **قولہ** واللازم الخ ای وان لم یکن العاقل
والمعقول والعقل واحدا لزم ان یکون علم المجردات بانفسہا بحصول الصورۃ لا حضوریا وہذا خلف وقال بعض الناظرین تقلیدا لاسیرہ
فیہ انہ لا یلزم من عدم اتحاد العقل والمعقول والعاقل فی علم الشیء بنفسہ ان یکون علمہ بحصول صورتہ بل انما یلزم ان یکون العلم زائدا وہذا
اللازم ملتزم اذ التحقیق ان العلم مطلقا عبارۃ عن الصفۃ القائمۃ بالنفس فان کانت تلک الصفۃ متعلقۃ بالشیء بواسطۃ الصورۃ فالعلم
حصولی والا فحضوری انتہی **اقول** انت تعلم ان مبنی ہذا التحقیق علی ان العلم لیس عبارۃ عن الصورۃ الحاصلۃ بل ہو عبارۃ عن صفۃ زائدۃ
علی الصورۃ ینکشف الشیء عند تعلقہا بہ بواسطۃ او لا بواسطۃ ومبنی ہذا البحث علی ان العلم ہو الصورۃ العلمیۃ علی ما ہو المتقرر فی اذہانہم
کما تدل علیہ عبارۃ التعلیقات فالایراد بابتنائہ علی الآخر لیس من شان المحصلین نعم لو ذکرہ بعنوان التحقیق کما نقل من تلمذہ لکان لہ
وجہ لکن حینئذ یطالب بالدلیل لاثباتہ ودونہ خرط القتاد ودعوی البداہۃ لا تسمع وبعد اللتیا والتی **اقول** بطلان القول بالتغایر ان کان
ظاہرا علی مذہب الجمہور القائلین بان العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ بما ذکرہ فی التعلیقات لکنہ لا یستقیم علی مذہب السید المحقق القائل بان العلم عبارۃ
عن حالۃ اخری تحصل بعد الصورۃ العلمیۃ فان دلائل الحالۃ الادراکیۃ لو تمت لدلت علی وجودہا فی علم المجردات بانفسہا ایضا فیوجد التغایر
الاعتباری بین العاقل والمعقول فی علم المجردات بانفسہا اللہم الا ان یخصص اثباتہا بالعلوم الحصولیۃ دون الحضوریۃ وحینئذ لا یظہر الفرق
بینہما فافہم ولا تتسرع فی الرد والقبول **قولہ** فانہ کالنتیجۃ لجمیع ما سبق انما قال کالنتیجۃ لانہ لیس نتیجۃ لما سبق اذ لا بد فی النتیجۃ من القیاس
ولیس ہہنا صراحۃ وانما صار کالنتیجۃ لان النتیجۃ کما انہا معلومۃ من المقدمتین کذلک ہذا القول معلوم مما سبق **قولہ** بل لانہ ظاہر الخ
وذلک لانہ علم مما سبق ان العاقل والعقل والمعقول کلہا فی علم المجردات بانفسہا واحد من دون تغایر والا فیلزم ان یکون علمہا
بحصول الصور اذ المجرد مع الحیثیۃ الخارجیۃ سواء کانت فی الملحوظ او فی اللاحظ لیس بحاضر عند المجرد وانما الحاضر عندہ نفس ذاتہ من حیث
ہو ہو ومبناہ کما اشرنا الیہ علی ان العلم الحصولی لا یکون الا بحصول صورۃ فاذا لم یکن العلم عین المعلوم لا بد ان تحصل صورۃ منہ عندہ
وبہ ظہر سقوط قول بعض الناظرین ودلالۃ ما سبق علی ان المعقول فی العلم الحضوری لو لم یکن عین العقل لزم ان یکون علمہ بحصول الصورۃ
فی حیز الخفاء **قولہ** ہہنا ای فی علم المجردات بانفسہا **قولہ** بل جار فی الحضوری مطلقا سواء کان العلم الحضوری بذاتنا او صفاتنا او غیر
ذلک قدیما کان او حادثا **قولہ** یغنی بہ المراد ... من المقارب وغیرہ فقول السید المحقق سینکشف حتک غطاء مشتمل علی الاستعارۃ

الملكية والتخييلية والترشيح **قوله** لا نها من الامور الاعتبارية الخ توضيحه ان الصفة تشتمل على نوعين الثبوتية وهي ما لا يكون السلب جزء المفهوم كالسواد والبياض والسلبية وهي ما يكون السلب جزء المفهوم كعدم الجوهرية وعدم العرضية ونحوهما والثبوتية تنقسم الى قسمين الانضمامية والانتزاعية فما اشتهر ان علم النفس بصفاتها حضوري ليس المراد منها الا الثبوتية الانضمامية واما السلبية والثبوتية الانتزاعية فليستا بحاضرتين عند النفس لانها من الامور الاعتبارية فلا يكون علمها الا بحصول الصورة ومن هنا انكشف من ههنا انه كان الاولى للسيد المحقق ان يقول بل المراد من الصفات الصفات الانضمامية الخ **قوله** فلا بد في علمها من الحصول قال بعض الناظرين فيه انه لو تم هذا لزم على الشارح ان لا يكون علم العلم الحصولي حضوريا لان العلم الحصولي عنده عبارة عن الحالة الادراكية المنتزعة عن الصورة ولا شك انها من الامور الغير الحاضرة عند النفس انتهى **قوله** بهذا اشار بقوله الرجح الى ما ذكره سابقا من ان عدم حضور شيء عند شيء لا يستلزم حصول صورته عنده وقد علمت غير مرة انه من هفواته ثم ما لزم على السيد المحقق بناء على ان الحالة الادراكية من الامور المنتزعة افتراء محض اذ الحالة الادراكية عند السيد المحقق ليست من الاوصاف الانتزاعية بل هي من الاوصاف الانضمامية كما لا يخفى على من راجع تصانيفه ولا ادري من اين علم انها من الامور الانتزاعية الاعتبارية عنده **قوله** فالواجب تعالى الخ اعلم ان ههنا ثلثة مذاهب متداولة بين الجمهور الاول ان صفات الواجب زائدة عليه وهو قول جمهور المتكلمين والثاني ان صفاته ليست عينه ولا غيره وهو قول الاشاعرة منهم والثالث ان صفاته عينه لا زيادة فيها ولا تكثر وهو قول الحكماء استدلت الفرقة الاولى بان حمل المشتق على شيء يدل على قيام مبدأ الاشتقاق فيه وهو ظاهر فحمل القادر والعالم وغيرهما على الواجب تعالى يوجب قيام القدرة والعلم به لا محالة فتكون زائدة عليه واورد عليه بانه لا يثبت الا وجود مبدأ الاشتقاق فيه لا كونه زائدا عليه واما الفرقة الثانية فقد استدلوا على مذهبهم بدلائل كلها سخيفة جدا من شاء الاطلاع عليها فليرجع الى شرح العقائد وغيره واما الحكماء فقد استدلوا على العينية بان صفة الواجب لو كانت غيره وزائدة عليه لزم استكماله بالغير واعترض عليهم بان الصفة القائمة بالموصوف عينية بالموصوف مما لا يعقل واجابوا عنه بانا لا نقول باتحاد الصفة بالموصوف بالمفهوم بل نقول انه ليس في الواجب امران ذات وصفة بل الكمالات التي تحصل لنا بسبب الصفات تحصل له بنفس ذاته وهذا مما لا استبعاد فيه وقال المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول وقد سمعت من بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا بالكشف ومن استدل بالكشف فانما يقول ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الشفيية فلا كلام لنا معه **قوله** ليعين ما ذكره من الحجة القاطعة والبينة الساطعة وذلك بان يقال لما كان العلم والعالم والمعلوم كلها متحدة في علمنا بانفسنا وعلم المعقول بانفسها لما مر من التحقيق فيكون كذلك في علم الواجب ايضا بالطريق الاولى اذ النفس مع كونها مفتقرة في تعلقات المادة لما لم يحتج الى امر آخر سوى ذاته فما ظنك بالواجب المبرأ من جميع النقائص واذا اثبتت عينية صفة العلم له تعالى بهذا التقرير ثبتت عينية سائر الصفات لانه كلها متساوية له قدام ولا قائل بالفصل ومن ههنا ظهر انه كان الاولى للفاضل المحشي ان يقول وكذا سائر صفاته بدل قوله جميع صفاته وان دفع ما عرض بعض الناظرين من ان الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة لا يدل على عينية العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات **قوله** فتدبر لعله اشارة الى دفع ما يرد على الحكماء في قولهم بعينية الصفات للواجب بتقرير الايراد انه لو كانت صفاته عين ذاته للزم ان يكون العلم نفس القدرة والقدرة نفس الارادة وهكذا وهو غير معقول وتحرير الدفع انه ان اراد اتحاد المفهوم فمسلم لكن لا نقول به وان اراد اتحاد المصداق فنحن نلتزمه ولا بعد فيه في الواجب تعالى **قوله** قال بعض الاعاظم قال في الحاشية القائل مولانا الشيخ كمال الدين السهالوي انتهت

قوله لما ان فيه حجة جلية على ما ذكره السيد المحقق لاثبات ان علم الصور الذهنية ومغايرها وفرع النسبة لولا وقوعها علم حضوري لم يلزم
كون التصديق حضوريا من لزوم امتناع اجتماع الامثال وتسليم الالان اجتماع المثلين عبارة عن وجود فردين من النوع الواحد كسواد وسواد مثلا
في محل واحد فان بقي الامتياز بينهما بوجه من الوجوه ولا يكون مستحيلا او مستحيل منه اذا ارتفع الامتياز بينهما وثانيها ان التمايز الرافع للاستحالة
قد يكون بتغاير المحل كالسواد القائم بهذا القرطاس والسواد القائم بذلك القرطاس فان السوادين وان اشتركا في الماهية النوعية
الا ان محلها مختلف فلا استحالة فيه وقد يكون بتغاير الزمان كالسواد القائم بهذا القرطاس امس والسواد القائم به اليوم فان الاجتماع
المحذور في العين محال لا لاختلاف الزمان وقد يكون بحسب اختلاف الجهة والاستعداد وان اتحد الزمان والمحل كصورة المثل الاول
وصورة المثل الثاني الحاصلتين في النفس في وقت واحد فانهما وان اتحدا في النوع والزمان والمحل الا ان بينهما تمايزا بحسب استعداد النفس
وجهة القبول فانها اذا قبل كل واحد من المثول العشرة شخصا المثل المطلق المنحصر واما لو قيل بان كل واحد منها نوع منحصر في فرد واحد كما
ذهب اليه بعض الفلاسفة فلا كذا قيل اقول زمان حصول صورة المثل الاول في النفس مغاير لزمان حصول صورة الثاني فيها
لاستحالة توجه النفس في آن واحد الى شيئين مختلفين مطلقا هو مذهب الجمهور فهذا المثال مثال الصورة التمايز الثانية لا الثالثة نعم لو
اختير جواز توجه النفس في آن واحد الى امرين كما هو الحق عند المحققين كما حققته في رسالتي حل الاغلاق في بحث المجهول المطلق لكان
مستقيما البتة ومثل بعض الناظرين لهذا التغاير بافراد الجسمية القائمة بالهيولى الاولى فانهم حكموا بان الصورة الجسمية ماهية واحدة
نوعية ومحلها هيولى العناصر ايضا واحد يقوم بها افرادها المتماثلة في زمان واحد وانما جوزوا ذلك لاختلاف الاستعدادات والجهات
فمن جهة استعداد الهيولى للصورة الشخصية كصورة النار تشخص هذه الصورة ممتازة عن الصور الاخر ومن جهة استعداد بالصورة
الشخصية الاخرى تتشخص تلك اقول اثبات كون الصورة الجسمية ماهية نوعية متعسر بل متعذر وان تجشم من تجشم بطول الكلام لاثباتها في
الشفاء وغيره ولكنه لم يثبت ومآل تحقيقه في آخر الامر الى دعوى البداهة وهي غير مسموعة عند المحققين على انه لو مثل هذا المثال ليس شانه ان
يصلح على ان المحل ههنا مختلف فان الهيولى وان كانت واحدة لكن محل الصور العنصرية منها مختلف فجزء منها محل للصورة النارية و
جزء منها محل للهوائية وان كان هذا الاختلاف باختلاف الاستعدادات وثالثها انهم استدلوا على استحالة اجتماع المثلين بالمعنى الذي
ذكرنا بوجوه مذكورة في المواقف وغيرها منها انه يجب على تقدير اجتماع المثلين عدم تمايزهما بالذات وبالعارض ايضا فلا اثنينية فلا
تماثل لانه فرع الاثنينية وفيه انه ان اراد عدم التمايز في نفس الامر فهو ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى
الجهة متفارقة وان كان ان اراد عدم التمايز عند العالم فلا لازم ملتزم ولا استحالة فيه ومنها انه اذا اجتمع سوادان مثلا في محل
واحد جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى احد المثلين جاز القضاء بضد المثل لاستحالة ارتفاع النقيضين مع ذلك الضد
والمثل الباقي ايضا وهو ظاهر فيلزم جواز اجتماع النقيضين في محل واحد وفيه انه فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما
وتصحيح ذلك المحل الآخر وهو شيء وضده وكلاهما ممنوعان اما الاول فلجواز ان يكون المثلان بحيث اجتماعا لزوميا فلا يجوز زوال شيء
منهما عن الآخر واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل من الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين ولا نسلم
ان انتفاء احد المثلين يصحح الضد مع وجود المثل الباقي كذا في شرح المواقف واما انا فاقول الدليل الثاني مبني على مقدمتين غير بينتين
مسلمتين بالاتفاق الاولى ان كل وصف يمكن الانفكاك عن المحل بحسب ذاته وان امتنع ذلك بعارض آخر والثانية ان ارتفاع الشيء

عن المحل يستلزم لوجود ضده في ذلك المحل تحققا لئلا يلزم ارتفاع النقيضين وبعد ذلك لا مساغ للمنعين المذكورين ومنها انه لو جاز
اجتماع المثلين لم يمكن لنا الجزم بان القائم بالمحل السمين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيه ان اللازم ملتزم والجزم بوحدة السواد
لعله من اغلاط الوهم وقد ذهب كثير من المعتزلة الى جواز اجتماع المثلين مستدلين بما سيذكره الفاضل المحشي وستعرف ما له وما عليه والحق
ان الحكم باستحالة اجتماع المثلين مما يحكم به العقل الفهيم والوجدان السليم لا يحتاج الى تجشم الاستدلال عليه فاحسن النظر وايضا الخصم استدل
على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري بهذا الطريق بانه لو كان علم النفس بصفاتها كالصورة العلمية بحصول صورها فيها لقام
فردان من نوع واحد في محل واحد في زمان واحد احدهما الصورة الحاصلة وثانيهما الصفة المعلومة وليس بينهما امتياز لا
باعتبار المحل ولا باعتبار الزمان فيلزم حصول المثلين اجتماعا وهو محال بل يلزم حصول الامثال بان يقال تلك الصورة الحاصلة
للنفس لا يمكن ان يكون علمها حضوريا للزوم الترجيح بلا مرجح فيكون بحصول صورة اخرى لهذه الصورة فيلزم اجتماع المثلين الى آخر
وهكذا فيلزم اجتماع الامثال في محل واحد ووقت واحد بدون الامتياز ولا يخفى على المتفطن ان في هذا الاستدلال من الفساد استلزامه
عدم اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية واللازم باطل اجماعا فالملزوم مثله وجه الملازمة ان الاوصاف الانتزاعية من
متصورات النفس فيجتمع المثلان اي الاوصاف الانتزاعية باعتبار كونها صفة لها وصورها الحاصلة في محل واحد في زمان واحد
واجاب عنه السيد المحقق في حواشي شرح المواقف بان الممتنع هو ان يقوم المثلان في محل واحد على نحو واحد وليس قيام فردين
المثلين كذلك فان النفس متصفة بالوجود وغيره من الانتزاعيات على نحو الاتصاف بالانتزاعيات [illegible] العلمية [illegible] الاتصاف
الانضمامي فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل بخلاف ما لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية حصوليا فانه يلزم على هذا اجتماع المثلين
المستحيل البتة لكون الصفة الانضمامية وصورتها الحاصلة كليهما فردين من نوع واحد قائمين بمحل واحد في زمان واحد على نحو واحد
وهو الانضمام وبذلك تفطنت من ههنا ان هذا الدليل مبني على القول بحصول الاشياء بانفسها كما هو المشهور فاما على تقدير حصول الاشياء
باشباحها لا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لتغاير الشبح وذي الشبح فلا يلزم اجتماع فردين من نوع واحد في محل واحد وقد لوح عليه
بطريق الحل ان الصورة الحاصلة [illegible] موجودة في الذهن بوجود ظلي وتلك الصفة موجودة بوجود [illegible]
فصورها تكون مغايرة لها في نحو الوجود فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل [illegible] وقد على التقريرات المذكورة
ثلثة وجوه الاول منع لزوم اجتماع المثلين المستحيل والثاني منع استحالة اجتماع المثلين [illegible] النقض بعلم الجزئي بما هو جزئي
وستعرف تحقيق كل منها مع ما له وما عليه وستسمع ان غرض [illegible] من قوله لا انقسام [illegible] المعارضة على تخصيص القسم بالحصولي
كما فعله المصنف وتحريره بان [illegible] النسبة من الامور الانتزاعية
الموجودة في الذهن وكذا وقوع النسبة او لا وقوعها وقد تقرر ان علم النفس بالصفات الانضمامية حضوري فلا يلزم اجتماع المثلين
بل الامثال على ما تقرر والتصديق هو ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيكون التصديق ايضا حضوريا فدعت الضرورة
الى تعميم المقسم والا يلزم تقسيم الشيء الى قسمه ومباينه [illegible]
لكونها من خواص العلم الحصولي [illegible] تخصيص التصديق [illegible]
هو كذا شرطا وشرط [illegible] ان يخص المقسم بالحصولي [illegible] يخرج [illegible]

الی بالتصور والتصدیق وہی متحدۃ مع العلم الحضوری لما عرفت من ان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری متحدان فیلزم انقسام العلم الحضوری الیہما انہما من حیث انہا علوم لا یتعلق مر(؟) ایجیب عنہ بان الصورۃ العلمیۃ تصور وتصدیق من حیث کونہ صفۃ انضمامیۃ للنفس حاکیۃ للاشیاء الخارجیۃ واما من حیث انہ مبدأ الانکشاف نفسہ فعلم حضوری فلیس بتصور ولا تصدیق وفیہ ان التصور والتصدیق نوعان متباینان من الادراک فکون الصورۃ العلمیۃ تصورا او تصدیقا باعتبار وعدمہما باعتبار آخر مما لا یتعقل اقول یمکن ان یجاب عن الایراد بانہم لا ینکرون اتصاف العلم الحضوری بالتصور والتصدیق وان کان ہذا الظاہر من عبارتہم بل غرضہم ان العلم الحضوری لا ینقسم بالذات الیہما والمنقسم الیہما بالذات لیس الا العلم الحصولی فلذلک خصصوا المقسم بالحصولی فان اتصاف العلم الحضوری بہما لیس الا بواسطۃ اتصاف العلم الحصولی بہما فہو اتصاف بالعرض فلا اعتبار لہ فی مقام التقسیم ونظیرہ ان الحیوان مثلا ینقسم الی الناطق وغیر الناطق ویلزم منہ انقسام الماشی الیہما ومع ذلک فلا یعتبر فی التقسیم الا الحیوان لکونہ منقسما الیہما بالذات فافہم فانہ مما یعرف وسینکر ولعل التحقیق بید ورحولہ والثانی انہ یلزم ان لا یکون الواجب تعالی مصدقا للقضایا الاولیۃ التی یصدق بہا کل انسان فضلا عن القضایا النظریۃ لان التصدیق موقوف علی التصور والتصور عبارۃ عن ارتسام الصورۃ فی العقل ولا ارتسام ہہنا کما علی ما مر تحقیقہ فلا تصور ولا تصدیق والثالث انہ یلزم ان لا یکون النفس مصدقۃ بقولہا انا موجود لان ادراک الموضوع حضوری ولیس بتصور فیلزم ان یحصل التصدیق بدون تصور الطرفین واجاب عنہما الفاضل الجلبی بان المراد بالتصور فی قولہم التصدیق موقوف علی التصور مطلق الادراک الشامل للحضوری والحصولی وہذا وان لم یکن صریحا فی کلامہم لکنہ یجب ان یکون مرادہم اقول ہذا مخالف لتصریحاتہم بان التصدیق یستدعی التصور بمعنی حصول الصورۃ ومنہا عبارۃ المصنف فی ہذا المقام والذی یخطر بالبال ان الصادق ہو ان التصدیق بمعنیین الاول الاذعان والثانی الاذعان الحاصل وہو موقوف علی التصور بمعنی ارتسام الصورۃ الخ والمتحقق فی الواجب تعالی ہو الاول وکذا التصدیق بقولہ انا موجود وغیرہ من القضایا التی یکون علم احد طرفیہ حضوریا فافہم والتزل قولہ بالمعنی المشہور ان النقض عبارۃ عن تخلف الحکم عن الدلیل ویرد علیہ ان النقض صفۃ الناقض والتخلف صفۃ الحکم فکیف الحمل وایضا النقض لا یختص بالتخلف بل یشملہ ولزوم المحال فالاولی فی تفسیرہ ان یقال ہو ابطال الدلیل متمسکا بشاہد یدل علی فسادہ من التخلف اولزوم المحال وان شئت زیادۃ توضیح فی ہذا البحث فارجع الی شرحی للرسالۃ العضدیۃ فی علم المناظرۃ المسمی بالہدیۃ المختارۃ قولہ فانہ علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسہا یلزم اجتماع المثلین واما علی تقدیر حصول الاشیاء باشباحہا فلا لوجود التغایر بین الشبح وذی الشبح فلا یکون الصورۃ وشبحہا متماثلین وبہذا الظہر کذب قولک مشیرا الی الصورۃ الفرسیۃ المنقوشۃ فی الجدار ہذا فرس وکل فرس صہال ینتج ہذا صہال قولہ لا صدان یمنع الخ فی التنکیر اشارۃ الی ظہور المنع وکو ضعف ان ذکرہ السید المحقق وغیرہ من ان علی تقدیر کون علم الصورۃ حصولیا یلزم اجتماع المثلین لکون الصورۃ الحاصلۃ ومعلومہا فردین من نوع واحد بحیث لان المستحیل من اجتماع المثلین انما ہو اجتماع فردین من نوع واحد بحیث لا یبقی الامتیاز بینہما بوجہ من الوجوہ وہہنا وان لم یکن بینہما التمایز بحسب المحل والزمان لاتحادہما لکن وجوہ التمایز لیست منحصرۃ فیہ بل قد یکون التمایز بحسب اختلاف الاستعدادات والجہات وہذا التمایز موجود ہہنا فان النفس من حیث ان النفس قابلۃ للصفات صار محلا للصفات الانضمامیۃ ومن حیث انہا قابلۃ لانہا مستعدۃ لحصول صور بہا صار محلا للصور العلمیۃ فلم یلزم اجتماع المثلین المستحیل قولہ لزم اجتماع المثلین المستحیل المنع انما یرد علی التقیید وہو انفقیہ والحاصل ان الحال لیس بلازم والازم لیس بمحال قولہ کما صرح بہ المحشی فی موضع آخر ای

في حواشي شرح المواقف حيث قال لا يخفى ان اجتماع المثلين هو اجتماع الامرين المتشاركين في
سنخ ماهيتهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما انتهى ومن ههنا يظهر دفع استدلال القائلين بامتناع تصور الوجود بانه في محل واحد يستحيل
ماهية الوجود في النفس للنفس وجود وآخر فيجتمع ح في النفس مثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله في الذهن عرض فيحصل
قائمة بالنفس يكون علما جزئيا فيكون فردا للوجود المطلق كما ان وجودها فرد منه فيجتمع المثلان في النفس ح وجه الدفع ان المستحيل من اجتماع
المثلين انما هو ما لا تمايز فيه اصلا وههنا التمايز موجود بين وجود النفس والوجود المتصور بحسب اختلاف الاستعداد والجهة على ان الممتنع هو ان
يقوم المثلان بمحل واحد على نحو واحد انضماما او انتزاعا وليس قيام هذين المثلين كذلك واما ما ذكره صاحب المواقف في جواب هذا الاستدلال
من انا لا نسلم ان تصور الوجود بحصول الصورة بل يكفي حضوره للنفس وذلك كما في تصورذاتنا بذاتنا فلا يلزم اجتماع المثلين فضعيف جدا كما نبهناك
عليه سابقا **قوله** والتمايز بين المتحدين نوعا الخ فيه ازاحة لما يقال الصورة الذهنية وعلمها لما كانا حاصلين للنفس ارتفع الامتياز بينهما
فيلزم اجتماع المثلين المستحيل وحاصل الازاحة لا يخفى على من تامل فيما قررنا سابقا **قوله** لا يتوقف على اختلاف المحل تشخصا حتى يقال ان المحل
ههنا واحد وهو النفس فيلزم اجتماع المثلين **قوله** كالهيولى قد عرفت الرد عليه فتذكر **قوله** من ارتفاع الامان الخ بيان لما يبتني
عليه استحالة اجتماع المثلين وحاصله انه لو جاز اجتماع المثلين في محل واحد بحيث لا تمايز بينهما لارتفع الامان عن الحس لجواز ان يكون
السواد المحسوس واحدا سوادات كثيرة وبالجملة كل ما يرى انه شيء واحد ونحكم عليه حكما قطعيا واقعيا انه واحد يحتمل ان يكون متعددا
وهو هادم للاساس اليقيني وهذا دليل قوي على استحالة اجتماع المثلين وما ذكره من الرد عليه فهو مردود كما ستعرف **قوله** لانا لا نجد باسا
الخ بيان لما في المبني عليه وتقريره ان بطلان التالي ممنوع فان الحس قد يغلط كثيرا ويظن الشيء الواحد شيئين ويرى الاشياء الساكنة
على طرف البحر متحركة وامثال ذلك كثيرة فلا باس بان يرتفع الامان عن الحس من انه قد يغلط كثيرا الا ترى ان الجسم التعليمي هو الكم الساري
في جهات الجسم الطبعي الثلاث القابل بالذات للانقسام الى الجهات غير الجسم الطبعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى والصورة الجسمية
فالعقل يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع على ادلة الاشراقيين النافين للجسم التعليمي القائلين ان الانقسام في نفس الجوهر المتصل اي الصورة الجسمية
ولعله تمايز بين الجسم التعليمي والطبعي ثم اذا وقف على دلائل المشائين القائلين انهما متحدان لا تمايز بينهما وهكذا امثال هذا الاغلاط ولا يخفى
على فطن ما فيه من السخافة فان كون الحس غالطا احيانا لا يقتضي رفع الامان عن الحس مع لا يجوز الاعتماد على القول بانه لا باس بالارتفاع
ما علمت ان غلط الحس انما يقع بسبب الاشتباه فاذا تامل في حقيقة الامر يحكم بخلافه فان جالس السفينة المتحركة يحكم ببادي الراي
بتحرك الاشجار التي على شط البحر ثم اذا امعن في النظر يظهر حقيقة الحال ويظن ان حكمه بالتحرك كان بسبب الاشتباه واما محل
ان كلامنا في الحس الصحيح الخالي من الاشتباه الذي لا يقع الغلط كثيرا فيه فالقول بجواز ارتفاع الامان عن الحس مما لا فاحش كيف
لو كان كذلك لم يصح الحكم بصدق القضية وكذبها لان الصدق عبارة عن مطابقة النسبة للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولما ارتفع
الامان عن الحس فلا يمكن ان يحكم على المحسوسات حكما واقعيا بالوحدة او التعدد ولوازمها فضلا عن غير المحسوسات وهل هذا الا السفسطة
فان قلت يمكن الحكم بالصدق والكذب حسب اعتقاد المتكلم وظنه وان لم يعلم الامر الواقعي قلت فهذا ميل الى مذهب النظام من المعتزلة
ومن سلك مسلكه من ان الصدق عبارة عن مطابقة الخبر لاعتقاد المخبر وكذبه عدمها وقد ابطله علماء البيان والمعاني باحسن وجه من
شاء الاطلاع عليه فليرجع الى شروح تلخيص المفتاح وغيرها على انهم صرحوا ان القضايا الحملية يحكم فيها باعتبار نفس الامر لا باعتبار تقدير

او لا اعتقاد و [illegible] الامان عن الحس يلزم ان لا يصح حكم واقعي وايضا لو كان كذلك لبطل اساس القطع في المحسوسات اذ القطع
عبارة عن [illegible] جازم واقعي لا يزول وبارتفاع الامان عن الحس نحتمل ان لا يكون ما نحس به متعددا واحدا وبهذا الاثنان فما ظنك بغيرها وايضا يقطع
[illegible] ذلك القول يلزم عليه ان لا يمكن للانبياء عليهم الصلوة والسلام ايضا الحكم بوحدة شيء محسوس او التعدد لارتفاع الامان عن
الحس مع التزامهم ذلك مما لا ينبغي ان يجترأ عليه وبالجملة فالقول بارتفاع الامان عن الحس تلزم عليه مفاسد كثيرة ومستحالات عديدة فاحفظ
ما تلونا عليك فلعلك لا تجده من غيري **قوله** اذ الحس قد يغلط كثيرا **اقول** قد يتوهم ان اجتماع قد التي هي للتقليل مع الكثرة يكاد ان يكون
اجتماع المتضادين وقد دفع بوجهين الاول ان قد قد يستعمل بمعنى التحقيق ايضا على ما صرح في بعض المواضع فليكن هذا الموضع ايضا منها والثاني
ان القلة والكثرة امران متنافيان فيمكن اتصاف شيء بهما باعتبارين فغلط الحس وان كان قليلا بالنسبة الى الصحة لكنه في نفسه كثير اقول
وههنا وجه ثالث احسن من الوجهين المذكورين وهو ان قد انما يدل على التقليل بحسب الزمان لا بحسب المقدار والكثرة انما تعتبر
بحسب المقدار فلا منافاة بينهما اصلا **قوله** او مكابرة محضة قد عرفت ان القول بجواز ارتفاع الامان قول باطل وان دعوى استحالته صحيحة
قوله كيف فان الجسم الخ هذا هو الذي عن المعتزلة فقالوا بجواز اجتماع المثلين في محل لان الجسم الابيض كالثوب مثلا يلقى في الصبغ فيغلب الكهبة
ثم يغمس في الصبغ فيغلب كهبته ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك الا لتضاعف افراد السواد المطلق فاجتمع المثلان بل الامثال فان الكهبة كونان
اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان ولا تمايز بينهما واجاب عنه صاحب المواقف بان كل واحد من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر بالشدة والضعف وتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا والثاني يزيل الاول عنه ولا يجوز اجتماعها في محل اصلا فالسواد
ليس كهبتين والحلوك ليس عبارة عن سوادين بل كل واحد منها مرتبة اخرى الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم انه
اجتماع المثلين هذا **اقول** العجب من المعتزلة حيث جوزوا في جواب هذا الانكار ارتفاع الامان عن الحس ثم حكموا قطعا بان الكهبة كونان
اجتمعا والسواد كهبتان اجتمعا فالادراك [illegible] انه كذلك لاحتمال ان يكون الحس غالطا فتكون الكهبة مثلا كدرة واحدة او ثلاث كدورات
وهكذا **قوله** فليتامل اشارة الى الابحاث التي ذكرناها **قوله** واما تقرير المتفق الخ تحرير المتفق يقتضي تقرير مقدمات الاولى لا بد من
حصول شبح المعلوم او صورته عند العلم به في الذهن وهذا مما اجمع عليه الحكماء وانكره المتكلمون وتحرير النزاع انه لا شبهة في ان للنار مثلا
وجودا عينيا تظهر به عنها آثار بها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وبهذا مما لا نزاع فيه
انما النزاع في ان للنار بل لما سوى هذا الوجود وجودا آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود هو المسمى بالوجود الذهني
والظلي فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ولهذا فقه كلام المثبت والنافي فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا كذا في شرح المواقف
وعندي ان التعسر باق بعد فان المتكلمين ذكروا في وجوه الانكار [illegible] في تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا
عند تصور ماهية الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة وكذا يلزم كون الذهن مستقيما ومستديرا
عند تصوره ماهية الاستدارة والاستقامة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدين معا وايضا يلزم وجود الجبل مع عظمه في
الذهن عند تصور ماهيته وايضا يلزم وجود المستحيلات العقلية نحو شريك الباري وما يقوم مقامه في الذهن عند تصور ماهيته ونحو ذلك
[illegible] كثيرة [illegible] الوجوه كلها [illegible] بالكون نفس الاشياء الخارجية التي تترتب عليها الآثار الخارجية [illegible] في الذهن [illegible]
[illegible] انا لا نسلم ان كون الشيء [illegible] او مستقيما او مستديرا او غيرها موقوف على كون هذه الاشياء قائمة بالشيء قياما

اصليا وما قيل من ان العقلي فلا يوجب ما يلزمه اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة ونحوها فهو في غاية الاتقان وقد استدلت الحكماء
على اثبات الوجود الذهني بوجوه منها انا نحكم على كثير من الاشياء التي لا وجود لها في الخارج باحكام ثبوتية صادقة [illegible]
وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم وكون العنقاء ممكنا طائرا الى غير ذلك من الاحكام والحكم على الشيء بامر ثبوتي صادقة يستدعي
ثبوته اذ ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه والعدم والمعدوم ليست تلك الامور المعدومة في الخارج فهو في الذهن وهو المطلوب وهذا الدليل اقوى
الدلائل ولكن ان يكون برهانيا لكن اجاب عنه المعلم الرازي بمنع ان الممتنع لا يتصور الا وجود له في الخارج بل كل ما [illegible] تصوره فله وجود [illegible]
فلا حاجة الى الوجود الذهني فتعجب عن مثله وذلك لانه ان اراد بالوجود الغائب عنا وجوده في المعقول فحاصله [illegible]
عنه الفرار لثبوت الوجود الذهني في الجملة وان اراد به وجود الاشياء المعدومة في الخارج اما بالتمثيل كما نسب الى افلاطون والتصوير كما
نسب اليه الصائبي بحث علم الواجب فمع كونه خلاف مذهب المتكلمين القول بالوجود الذهني اخف من القول به [illegible]
الاسم منها انه لولا الوجود الذهني لبطلت القضية الموجبة الكلية نحو كل انسان حيوان اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية الموجودة
بالفعل بل يتناول ما هو ممكن من الافراد التي يصدق عليها الموضوع في نفس الامر فلو لم يكن لها وجود ذهني لم يصدق عليها الحكم الايجابي اصلا
وغير ذلك من الوجوه والحاصل الاتم الاعلى ان للاشياء المعدومة في الخارج وجودا آخر ظليا لا يترتب عليه الآثار الخارجية ويصح الحكم عليها
بالاحكام الصادقة الايجابية الا ان الاشياء بنفس وجودها الخارجي موجودة في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالآثار الخارجية كالحرارة
والبرودة كما زعمه المتكلمون لا يقال لا يثبت من استدلال الحكماء الا وجود الاشياء المعدومة خارجا في الذهن والمقصود ان الكل من
الاشياء سواء كانت معدومة خارجا او موجودة وجودا آخر فالدليل اخص من الدعوى لانا نقول لما ثبت ان للاشياء المعدومة في الخارج
وجودا آخر ثبت لجميع الاشياء اذ لا قائل بالفصل فظهر من هذا المقام ان نزاع المتكلمين مع الحكماء في الوجود الذهني شبيه النزاع
اللفظي وهو بعيد عن شان هؤلاء الكرام وان الحق الحقيق بالقبول في هذا البحث هو مذهب الحكماء فافهم فان المقام من مزال
الاقدام وان شئت زيادة تفصيل في هذا المرام فارجع الى كتب الحكمة والكلام المقدمة الثانية اختلف القائلون بالوجود الذهني
في ان الحاصل في الذهن هل هو شبح الشيء او صورته بعد اتفاقهم على انه لا يحصل في الذهن نفس الشيء الخارجي من حيث هو خارجي والفرق
بين الشبح والصورة ان الشبح عبارة عن صورة الشيء المنتقشة في الذهن المباينة مع المعلوم تباينا ذاتيا كما ان شبح الفرس على الجدار
يغاير حقيقة الفرس فعلى هذا لا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات بل متغايرين بالذات وصورة الشيء عبارة عما اخذ منه بعد
حذف المشخصات الخارجية بان يوجد الماهية المجردة عن العوارض الخارجية في الذهن وتكتنف بالعوارض الذهنية المناسبة للعوارض
الخارجية لتصير كاشفة للمعلوم الخارجي ومطابقه وعلى هذا يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار فذهب شرذمة
قليلة من الفلاسفة الى حصول الاشياء باشباحها واورد عليهم بان الشبح الذي يكون مباينا للذي الشبح له كيف يكون كاشفا له و
اجابوا عنه بان هذا الانكشاف انما هو على الحكاية سواء كان الحاكي مباينا للمحكي عنه او متحدا معه على ان القول بكشف الشيء المباين
للشيء ليس ببعيد عن القول بكون الواجب تعالى عالما بنفسه لجميع الممكنات وكاشفا لها مع كونه مباينا لها تباينا تاما فاعلى ما جوزه بعض
من المتاخرين فالحكماء المحققون حصول الاشياء باشباحها [illegible]
ودلائل الوجود الذهني [illegible]

الصورة مباينة فانا نقول على ان مستحق الحكم الايجابي يكون حاصلا عند العقل ممتازا لديه ليصح حكمه عليه باحكام ايجابية فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على الشبح المغاير له بالماهية لا يتعدى منه اليه وأورد عليه بعض المحشين تقليدا لمن قبله بانه اما ان يكون الحكم على الشخص العيني او على الصورة الذهنية وعلى التقديرين لا يدل الدليل المذكور على اثبات الوجود الذهني على حصول الاشياء بانفسها اما على التقدير الاول فلانه على هذا التقدير يكون الحكم على الصورة العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا وجب وجود الصورة العينية ولم يكف وجود صورتها الذهنية لصدق الحكم سواء كانت الصورة مباينة معها او مشاركة معها فان وجود شخص من الماهية لا يكفي في صدق الحكم على شيء آخر فان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد فعلى هذا لا يكون القول بالوجود الذهني مجديا اصلا واما على التقدير الثاني فلانه لما تعدى الحكم على الصورة الموجودة بالوجود الظلي منها الى الصورة العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتشخصا فلم لا يتعدى الحكم على الشبح منه الى ذلك الشيء انتهى كلامه بلفظه **اقول** لا يخفى ما فيه من السخافة فانا نختار ان الحكم على الشيء الموجود في الخارج ولما لم يمكن وجوده من حيث هو هو في الذهن والا لزم مفاسد كثيرة قلنا بوجود صورته المتحدة معه في الماهية ونحن لا نقول بوجوب وجود المحكوم عليه في الذهن بنفسه حتى يرد عليه لزوم وجود الصورة الخارجية في الذهن انما نقول بوجوب وجوده اما بنفسه او بما يتحد معه فان الحكم على المتحد معه يمكن ان يتعدى الى المتحد معه ولا كذلك الشبح المباين فان الحكم على المباين لا يتعدى الى مباين آخر وما قال من ان وجود شخص لا يكفي في وجود الحكم على شيء آخر ليس بصحيح كلية انما يصح اذا كانت بين الشخصين مباينة تامة كالشبح وذي الشبح واما اذا كان بين الشخصين اتحاد في الجملة فيصح حكم احدهما على الآخر وما ذكره من ان وجود عمرو لا يكفي لصدق الحكم على زيد ليس بموقعه فان بين زيد وعمرو مباينة كلية بحسب العوارض ولا كذلك بين الصورة وذي الصورة فان الصورة العلمية وان كانت تشخصا وتعينا مغايرة للشخص الخارجي في التشخص والوجود الا انها ليست بمغايرة له مغايرة تامة لان العوارض المنضمة بالماهية في الذهن مناسبة للعوارض الخارجية حاكية عنها فيمكن تعدي الحكم على هذه الصورة المشير الى معلومها الخارجي واما لو تفطنت من ههنا تعرف ما ذكره على التقدير الثاني ايضا وبالجملة فما اورده عليهم لا ورود له عليهم اصلا [illegible] المساواة بين الصورة ومعلومها وبين الشبح وذي الشبح الا انهم [illegible] عليهم بطريق الحل انه لما جاز انكشاف المباين كما في علم الواجب فاي مانع من تجويز انكشاف الشيء بشبحه المباين ههنا الا ان مدار الانكشاف انما هو [illegible] الحكاية لا على الاتحاد واذا صح انكشاف ذي الشبح بالشبح صح تعدي الحكم من الشبح الى ذي الشبح ايضا لا من حيث انه مباين معه بل من حيث انه حكاية عنه وشبح له فعلم ان الحكم على الشبح المغاير للشيء لا يتعدى منه اليه فاسد وبعد اللتيا والتي اقول القول بحصول الاشياء بانفسها وان كان مما ذهب اليه جمع كثير وجم غفير حتى كاد ان يكون مجمعا عليه وعليه بناء كثير من قواعدهم المدونة في كتبهم لكنه مخدوش بشبهات صعبة الدفع والمتأخرون وان تصدوا لدفعها لكن لم يات احد منهم بما يدفعها [illegible] ان العلم من مقولة الكيف ولا يستقيم هذا الا على تقدير حصول الاشياء باشباحها واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا [illegible] فان العلم على هذا التقدير [illegible] المنكشف [illegible] مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة [illegible] الاتحاد [illegible] على هذا التقدير [illegible] الماهيات في الذهن والخارج فكيف يصح القول بان العلم من مقولة الكيف [illegible] عنه المحقق الدواني في حواشيه [illegible] بان [illegible] العلم من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية [illegible] الانواع [illegible] مقولة الكيف في الكيفيات النفسانية والكيفيات

استعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فيعلم منه ان عدهم العلم من مقولة الكيف حقيقة لا تشبيها ومجازا على انه يلزم على تقدير ان يكون عدهم العلم من مقولة الكيف مسامحة ان لا تكون صورة الكيف ايضا كيفا وهو ينافي القول باتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بانفسها والقول بالتوزيع بان يكون بعض العلوم كيفا وبعضها غيرها لا يطابق كلامهم واجاب عنه الفاضل الخلخالي بان الكيف له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والمشتبه به الكيف بهذا المعنى وثانيهما عرض موجود بالفعل في الموضوع بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء [illegible] على الاقتضاء والنسبة وهذا المعنى عام من الاول اذا عرفت هذا

[illegible] ان عدهم العلم من الكيفية [illegible] بهذا المعنى [illegible] الاول [illegible] [illegible] جوهر [illegible] فلا يكون مع صورة الكيف في جميع [illegible] [illegible] بل الكيف [illegible] بوجهين ذكرهما السيد المحقق في ما سياتي اوثانيهما انه موقوف على ان [illegible] [illegible] وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس في عيون الحكمة فانه ذكر فيها ان الموجود في موضوع له معنيان احدهما الذي يكون موجودا في موضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع ولا ريب ان المقسم المعتبر في الاقسام هو المعنى الثاني [illegible] بل الجوهر الواحد ايضا معنيان وكذا التقسيم في بحث المقولات [illegible] العرض بالمعنى الثاني فما يكون ملكيف وكذا الجوهر الواحد [illegible] [illegible] الكيف صريح فان مراده [illegible] [illegible] [illegible] بالصورة الجزئية الانسانية [illegible] الاضافة الخصوصية [illegible] فانه لا يصدق [illegible] الكيف بالمعنى العام [illegible] [illegible]

تعلم انه مشترك [illegible] وعليه [illegible] معنى الكيف واجاب عنه العلامة الدواني بالفرق بين القيام [illegible] [illegible] الشيء الخارجي ففي الذهن [illegible] الحاصل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الذهنية [illegible] [illegible] [illegible] في مكانه [illegible] الذهن [illegible] [illegible] فيه وهو مغاير [illegible] [illegible] مقولات المعلوم [illegible] [illegible] [illegible] واحد ولا بطلان [illegible] مقولة الكيف [illegible] [illegible] محمد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

حاصلاً ان الجوهر بعد ما وجد فی الذهن یصیر عرضاً و کیفاً بناء علی ان مرتبة الماهیة متاخرة عن مرتبة الوجود و تابعة لها و تغیرات الاشیاء القریبة بحسب ذواتها مع قطع النظر عن ظرف الوجود واذا المعدوم الصرف لیس له ماهیة بل الماهیة تختلف بحسب اختلاف الوجودات فالشیء اذا وجد فی الخارج لا فی موضوع صار جوهراً واذا وجد فی الذهن فی الموضوع صار عرضاً بانقلاب ذاته فتبدل الذاتیات بتبدل الوجود فان قلت الوجود صفة عارضة للماهیة عروضها مثل عروض الاعراض فیجب تاخره عنها قلت انما یجب ذلک لو کان من الصفات العارضة لها بالفعل ولیس کذلک انما هو من الصفات الانتزاعیة ومن الجائز ان ینتزع العقل صفة من شیء ویحکم بتقدمها علیه تقدماً ذاتیاً واذا کان الوجود متقدماً علی الماهیة جاز ان یکون شرطاً لها ما اورد علیه المحقق الدوانی بان الماهیة وذاتیاتها کیف تختلف باختلاف الظروف فان العقل یعد قلب الماهیات من الممتنعات وایضاً هذا القائل اما ان یقول بانتفاء الجوهریة من الجوهر فی الذهن او بیقائها علی الثانی یعود الاشکال وعلی الاول یرجع هذا القول الی القول بحصول الاشیاء باشباحها اذ لا نعنی بالشبح الا العرض القائم بالذهن المشاکل للموجود الخارجی وانا قلت مذهب الصدر المذکور سخیف جداً فانه لا ریب فی انا نحکم علی الاشیاء المعدومة فی الخارج باحکام ایجابیة صادقة کقولنا کل عنقاء طائر ونحو ذلک وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المحکوم علیه واذ لیس فی الخارج فلا بد ان یکون وجوده فی الذهن ولما جوز انقلاب الاشیاء بانقلاب الوجودات لم یکن لها وجود فی الذهن ایضاً فان الموجود فی الذهن علی هذا التقدیر یکون غیر الموجود الخارجی فی الماهیة فیلزم کذب القضایا الموجبة وبالجملة فالقول بانقلاب الاشیاء باختلاف الوجودات من الافاحش ومع ذلک فلا ینطبق علی القول بحصول الاشیاء بانفسها فکیف یکون دافعاً للایراد الوارد علی القوم وقد قال ابن المطهر الحلی فی شرح الشفاء المسمی بکشف الخفاء ان الانسان بعد لحوق الاعراض واللوازم لا ینفک عن الجوهریة والا لبطلت ذاته لان الجوهریة من الذاتیات فیکون اللاحق قد لحق غیر الجوهر لکنا انما لحق ذات الجوهر فالاشخاص فی الاعیان جواهر ولم یخرج الانسان عن جوهریته بعد عروض التشخص سواء کان فی الذهن او فی الاعیان انتهی کلامه ملخصاً وهذا صریح فی عدم تبدل الجوهریة بتبدل الظرف فانظر الی هذا الصدر کیف خالف ههنا امام مذهبه واختار ما یستنکف عنه العقل السلیم واجاب عنه السید المحقق فی جمیع تصانیفه باختراع الحالة الادراکیة والقول بان العلم حقیقة هو الوصف الحاصل للصورة العلمیة القائمة بها کقیام النور بالسراج والمتحد مع المعلوم انما هو الصورة العلمیة فلا یلزم کون الجوهر عرضاً وتبعه فی ذلک صاحب السلم وغیره وانت تعلم انه من تتبع النظر یظهر وعلی اثبات امر آخر غیر الصورة العلمیة المعبر عنه بالحالة الادراکیة علی ما ذکرته فی التعلیق العجیب لحل حاشیة الجلال المتعلقة بالتهذیب وفی تعلیقاتی علی حواشی مولانا کمال الملة والدین نور الله مرقده المتعلقة بحواشی السید المحقق المتعلقة بالحاشیة الجلالیة المذکورة لا یدفع الایراد الوارد علیهم فانهم لا یقولون بهذه الحالة بل العلم عندهم حقیقة هو الصورة العلمیة وهو المتحد مع المعلوم بالذات علی تقدیر حصول الاشیاء بانفسها فالایراد باق علی حاله واجاب عنه رئیس الصناعة فی الشفاء بان العرض عبارة عن الموجود فی الموضوع والجوهر عبارة عن ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع فالماهیة المعقولة من الجوهر جوهر بمعنی انها موجودة بالفعل فی موضوع وهو الذهن وجوهر لانه یصدق علیها حین کونها فی الذهن انها تلک الماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع فکیف یکون عرضاً فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان ومقتضی التقابل ... تقتضی التصادق الا اتحاداً ... بان ... قلت الا ... ذاتی وعرضی والمنفی فی المتباینین لیس الا الاتحاد

الذاتی واما العرضی فیکون بینهما فان الامور المتباینة بحسب الذات یکون بعضها عرض بعضها البعض فیکون بینهما اتحاد عرضی بحسب العروض فالحاصل
ان الذهن جوهر بحسب الذات وعرض العرضیة فی الذهن وهذا الجواب وان کان احسن الاجوبة المذکورة لکنه ایضا لایخلو عن خدشات
الاولی انهم صرحوا بان الفرق بین العرض والصورة ان العرض بنفس طبیعته مفتقرة الی المحل والصورة بطبائعها غیر مفتقرة الیه انما یفتقر
الیه بحسب خصوصیة تلحقها فلو کانت الصورة الجوهریة عرضا فی النفس کانت بنفس ذاتها مفتقرة الی موضوع فکیف یکون جوهرا
والثانیة ان الصورة العلمیة حالة فی الذهن والحلول فی المحل لایتصور بدون الافتقار الذاتی فلم یتحقق جوهر اکذا اورده بعض الفضلاء
اقول یمکن دفعهما بان الاحتیاج الی المحل المطلق ینبغی حقیقته لعله من خواص العرض بالمعنی الثانی ای ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت
لا فی موضوع والتعبیر بالصورة انما هو المعنی الاول ای الموجود فی موضوع فانه فی نفسه موجود فی موضوع فانه شی ما **اقول** ان الجوهر علی ما صرح به الشیخ نفسه
فی عیون الحکمة یطلق علی معنیین احدهما الموجود لا فی موضوع وثانیهما الموجود فی الخارج کان لا فی موضوع وکذا العرض ایضا یطلق
علی معنیین احدهما ما هو مقابل للمعنی الجوهر الاول وهو الموجود فی موضوع وثانیهما ما هو مقابل لثانیهما وهو ما لو وجد فی الخارج کان
فی موضوع ویستنبط من کلامهم فی بحث المقولات ان المنقسم الی المقولات العشر انما هو العرض بالمعنی الثانی وذلک لانهم صرحوا ان
المقولات العشر تسع للعرض وعاشرها الجوهر متباینة الذات لایجتمع بعضها مع البعض ولا یکون هذا الا اذا کان المقسم للعشرة هو العرض
المقابل للمعنی الثانی للجوهر ویؤیده قول العلامة القوشجی فی منهیات شرح التجرید بحث فی الامور العامة عن العدم لکونه مشترکا بین المعنیین
اعنی الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع والمراد بالعرض ماهیة اذا وجدت فی الخارج کانت فی
موضوع انتهی حیث جعل مقابل الجوهر العرض بالمعنی الثانی واذا کان هذا کذا فکیف یکون الشیء الواحد وهو الصورة العلمیة عرضا کیفا
وجوهرا فالایراد بحاله وما ذکره من صدق العرض علیها باعتبار کونها عرضا فانما هو بالمعنی الاعم الآخر وهو لیس منقسما الی الکیف وغیره ومن العجائب
انکار بعض الفضلاء استعمال العرض فی المعنی الثانی فی حواشیه المتعلقة بحواشی شرح التجرید القدیمة وایراده به علی شارح التجرید مع کون
هذا المعنی موجودا فی کتب الفن متداولا بایدی اصحابه ولا عجب فان لکل فاضل غفلة ومن کل عالم زلة فافهم ثم استقم الرابعة ان القول بجعل
الصورة الجوهریة مناف لحصرهم حیث المقولات [illegible] علی تلک الصورة العلمیة مقولة من المقولات مع کونها عرضا
عنده فان قلت لعل مرادهم حصر ما هو من الموجودة فی الخارج تلک الاضافة وغیرها من المقولات النسبیة لیست بموجودة الا فی الذهن
فکیف یختص المقسم بالموجود الخارجی واجاب عنها السید المحقق فی ما سیاتی بان مرادهم حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر الموجودة فیها
فی العلم مران الحقیقة [illegible] من حیث [illegible] کما منها [illegible] فی مقولة فالاول من مقولة الکیف وثانیه
من مقولة اخری انتهی **اقول** ان اراد به التحقیق من عند نفسه مع کونه مخالفا لقول الصواب فی الجواب ان یقال ان مرادهم الخ الانسب
وان اراد به رفع الخدشة عن کلام الشیخ والقوم فلا تدرک لان ما ذکره من الجواب مبنی علی الحالة الادراکیة والقوم مبرؤن عن ادراکها
فالاصح فی الجواب عنها ان یقال المنحصر فی المقولات التسع والمنقسم الیها انما هو العرض بالمعنی الثانی والصادق بینهما علی العلم صدقا
عرضیا انما هو العرض بالمعنی الاول فظهر من هذا المقام ان الشبهة المذکورة علی القائلین بحصول الاشیاء بانفسها عویصة لم تر علیها
الی الآن انظار الدفع ولم تمسها الی هذا الزمان انامل الرفع ومنها انا اذا تصورنا متعلق التصدیق بناء علی ان التصور یتعلق بکل
شیء فالتصور متحد مع متعلق التصدیق بناء علی اتحاد العلم والمعلوم فانا علی القول بحصول الاشیاء بانفسها ومتحد المتحد متحد فیلزم

اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا على التحقيق ولو اختير حصول الاشياء باشباحها لم يتوجه هذا الوجه لعدم لزوم اتحاد التصور
التصديق حينئذ مع ذي الشبح عبارة عن شبح متعلق التصديق مع ذي الشبح اي التصديق ومن ههنا ظهر ان هذه الشبهة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان
العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور يتعلق بكل شئ فيتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا والثالثة انهما متباينان نوعا كما هو التحقيق
والرابعة حصول الاشياء بانفسها لا باشباحها والخامسة ان المتحد مع المتحد مع الشئ متحد مع ذلك الشئ فاقول بان الشك المذكور مبني على ثلث
مقدمات كما ذكره صاحب السلم وذكر الاولى والثانية والثالثة لا يخلو عن تقصير التقريب والجواب عنه العلامة الكوفاموي بان الاتحاد مع المعلوم لعله
مخصوص بالعلم التصوري فلا يتحد التصديق مع معلومه فلا يلزم اتحاد التصور معه ومبناه على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل امر بل فيه انكشاف
المعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة فيكون متحدا مع المعلوم ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلان التخصيص من باب
العلوم الادبية المبنية على تتبع الجزئيات وليس من شان ارباب العلوم العقلية واما ثانيا فلان التصديق لا يخلو اما ان يكون قسما من العلم بمعنى
الصورة الحاصلة كالتصور اولا الثاني خارج عن البحث لان الاعتراض وارد على مذهب الجمهور وهم قائلون بان التصور والتصديق كليهما قسمان
من العلم بالمعنى المذكور فيجب القول بالاتحاد فيه ايضا ويلزم الايراد قطعا واجاب عنه بعضهم بان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة
الحاصلة وهو ليس مقسما للتصور والتصديق بل المقسم لها ما هو العلم حقيقة وهو عبارة عن نفس وجود الصورة الانطباعي وحصولها في الذهن
وهذا هو مسلك متتبع العلوم وانت تعلم ما فيه فان العلم لو كان عين وجودها الانطباعي لكان امرا اعتباريا انتزاعيا وبداهة العقل حاكمة
بان العلم حقيقة واقعية مستقلة وايضا الوجود معنى مصدري انتزاعي وافراده حصصية لا غير والافراد الحصصية تكون متحدة في ما بينها
فيلزم اتحاد التصور والتصديق وهو مع كونه خلاف مسلك الجمهور مخالف لمسلك هذا السالك ايضا على ما هو تحقيقه واجاب عنه الفاضل
الباغنوي باختيار ان العلم عبارة عن الماهية المعروضة للتشخص بحيث يكون القيد داخلا في المعنون بالتوضيح ان العلم في العلم الحصولي
عبارة عن مجموع المعروض المعلوم والتشخص الذهني المنضم والمعلوم عبارة عن نفس المعروض فحسب فالعلم مركب والمعلوم جزئه ولا شبهة
في تغاير ذاتي الجزء والكل فيكون بين العلم والمعلوم تغاير ذاتي فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يذهب عليك ما فيه من
السخافة فان العلم حقيقة واقعية محصلة مندرجة تحت مقولة وليست اعتبارية وعلى التقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم كونه
اعتباريا غير مندرج تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها والعوارض من مقولة
الكيف ومجموع الجوهر والعرض لا يكون جوهرا ولا عرضا على ان مبنى الايراد كان على ما تقرر عندهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات
ومبنى هذا التحقيق عدم تسليمه فكيف يكون جوابا للمعترض وعليه اورد عليه ايضا بانه يلزم تركب العلم من الجوهر والعرض اذا كانت الماهية
جوهرا وهو خلاف مذهبهم من امتناع تركب الشئ من الجوهر والعرض لا يقال السرير وغيره من المركبات الصناعية مركبة من الجوهر
وهي مواده والعرض وهو الهيئة الوحدانية العارضة لها فكيف يصح انكارهم لانا نقول السرير اسم للخشبات المعينة المجتمعة من حيث
الهيئة الوحدانية بحيث يكون القيد خارجا والتقييد داخلا في اللحاظ لا انه اسم لمجموع الجواهر والعرض وبالجملة فتركب الشئ من الجوهر
والعرض ممتنع عندهم فلو كان العلم عبارة عن مجموع العارض والمعروض لزم تركيبه من الجوهر والعرض في بعض الصور وفيه ما فيه
فان امتناع تركب الشئ من الجوهر والعرض وان كان من المقررات عندهم لكنه لم يقم بعد دليل تركن اليه على الحق فلا قدح على كلام
هذا الفاضل مبني على التحقيق نعم الاولى في بيان سخافته مذهبه هو ما ذكرنا سابقا واجاب عنه بعضهم بان التصديق ليس علما حقيقة

بل هو قسم آخر من الانكشاف يحصل بعد تصور الاطراف ويعبر بالكيفية الاذعانية فلا يتحد التصديق ح مع معلومها لان المتحد مع المعلوم انما
يكون العلم وهو ليس بعلم فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق وهذا هو مسلك السيد المحقق فى تصانيفه وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان
القول بكون التصديق خارجا عن العلم مخالف للجمهور ومخالف للتحقيق ايضا كما حققته فى حواشى حاشية التهذيب الجلالية فان
التحقيق انه ايضا قسم من العلم كالتصور بل هو من اقوى صور الانكشاف ومن العجب منه انه يتبع الجمهور فى الباطل كما تبعهم فى تخصيص التصور
والتصديق بالعلم الحصولى الحادث على ما مر تفصيله ويخالفهم فى ما هو التحقيق كما خالفهم ههنا واما ثانيا فلما نبهنا عليك غير مرة من ان مناط
الايراد كان على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وانقسام العلم حقيقة الى التصور والتصديق وما ذكره فى وجه الدفع اختيار لمسلك آخر
واجاب عنه صاحب سلم العلوم باختيار ان الحالة الادراكية وتقسيم العلم بهذا المعنى الى التصور والتصديق والقول بان المتحد مع المعلوم انما هو العلم
بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم اتحاد التصور والتصديق ولا يخفى على من احاط بما حققنا سابقا ما فيه وقد يقرر اصل الشبهة بانا اذا تصورنا
التصديق بناء على تعلق التصور بكل شئ يلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وح فلا يحتاج الى المقدمة التى هى
مبنية على المقدمات الاربع فقط وهى كالاولى فى الصعوبة وقد اجاب عنها صاحب السلم بان تعلق التصور بكل شئ لا يستلزم تعلقه بحقيقة
التصديق وكنهه فيجوز ان يكون تعلقه به بوجه ما وبرسمه الا ترى ان حقيقة الواجب يمتنع تصورها بالكنه ويجوز بالوجه فغاية ما يلزم اتحاد التصور
مع وجه التصديق لا مع كنهه والمتباين مع التصور انما هو حقيقة التصديق فلا يلزم اتحاد المتباينين وانت تعلم ما فيه من الوهن فانه لما
تقرر ان التصور يتعلق بكل شئ ومن الاشياء كنه التصديق ايضا لا بد ان يتعلق به ايضا وتجويز ان يكون كنهه ممتنع التصور بعيد عن
العقلاء وابعد منه تنظيره بحقيقة الواجب فان التصديق من الامور الاعتبارية فكنهه ليس الا ما اصطلحوا عليه ولا كذلك حقيقة الواجب وقد يوجه
كلامه بان التصور يمتنع ان يتعلق بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به حضورى لما تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى وفيه ايضا ما فيه
لان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالنفس فعلمها بافراده الخاصة حضورى واما علم الحقيقة الكلية بما هى كلية فعلم حصولى قطعا ومناط
الشبهة هو هذا فان قلت اذا كان علم التصديقات الخاصة حضوريا كان علم الحقيقة الكلية ايضا حضوريا اذ لا وجود للكلى الا بوجود الافراد فتحقق
الكلية موجودة فى الذهن حاضرة عند النفس بحضور افرادها فيكون علمها حضوريا ايضا قلت قد عرفت ان مناط الحضورية فى علم النفس صفاتها
على وجود الصفات لها وحضورها عندها وقيامها بها قياما انضماميا ولذلك لا تدرك صفاتها الانتزاعية الا بالحصول فحقيقة الكلية وان كانت
موجودة فى [illegible] فى ضمن الصور الشخصية لكنها ليست بقائمة فى النفس قياما انضماميا وحاضرة عندها بغير واسطة فلا يكون علمها به الا حصوليا
ومن ثم تسمعهم يقولون ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضورى حضوريا حصولى وقد يجاب عن الشبهة بعد تسليم تعلق التصور بكنه التصديق
بان التصور المتعلق بكنه التصديق تصور خاص فغاية ما يلزم الاتحاد بين التصور الخاص وبين التصديق المطلق وذلك لا ينافى التباين النوعى
بين التصور المطلق والتصديق المطلق لجواز ان يكون التصور عرضيا للتصور الخاص وهذا الجواب ايضا ليس بشئ لان التصور المطلق
ذاتى ونوع للافراد الشخصية فالاتحاد بين فرده وبين التصديق المطلق ينافى التباين [illegible] بالكنه بالبداهة اشد البطلان
فقد ظهر من هذا البحث الواسع والتحقيق الواضح ان القول بحصول الاشياء بانفسها [illegible]
كهذه الشبهات الثلث التى ذكرناها وغيرها والذاهبون [illegible] لكنهم [illegible]
لم تترد تلك الشبهات كما او [illegible] المقدمة الثالثة [illegible]

عند المحققين وهي الموجبة بعموم السالبة من الموجبة وجودا فان الموجبة لا توجد الا بعد وجود الموضوع ولذلك السالبة مثلا لا يصدق زيد
قائم الا اذا كان زيد موجودا ومتصفا بالقيام فليس صدقه الا صورة واحدة واما زيد ليس بقائم فيمكن صدقه بان لم يتصف زيد بالقيام بل
اتصف بالقعود مثلا او بان لم يوجد زيد اصلا انما احترز عنه بقوله بالعرضيات اي التي محمولاتها الوجودات نحو زيد موجود وغير ذلك بالعرضيات اي التي
محمولاتها ذاتيات لموضوعاتها نحو الانسان حيوان وبالعرضيات اي التي محمولاتها العوارض المتقدمة على الوجود نحو الامكان والتقرر وامثال
ذلك فانه لو اقتضى ثبوت هذه المحمولات لموضوعاتها وجود موضوعاتها قبله لزم وجود الشيء قبل وجوده ووجود الشيء قبل جزئه وتقدم الوجود
على العوارض المتقدمة على الوجود وكل لا يخفى على من له ادنى تامل ولهذا انكر المحقق الدواني الفرعية وذهب
الى الاستلزام قائلا بان ثبوت الشيء للشيء يستلزم وجود المثبت له سواء كان قبله او معه فثبوت الوجود مثلا للشيء اذا كان يستلزم
الوجود لا يلزم منه ان يكون موجودا قبل وجوده بخلاف ما اذا كان فرعا فانه على هذا التقرير يلزم وجود الوجود وقبل الوجود وتقدمه على نفسه
ولذا قيل بالتوزيع بان ثبوت العوارض اللاحقة بعد الوجود للشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت ما سواها من العوارض المتقدمة على الوجود وعلى نفس الوجود
والذاتيات يستلزم الثبوت له ولم يكن فيه بأس ايضا الا انه لا يخلو عن تكلف وههنا مسلك آخر سلكه الشيخ المتبحر في العلوم وهو الفرعية باعتبار التقرر
فانه لما رأى ورود النقوض المذكورة على فرعية ثبوت الشيء للشيء لثبوت المثبت له ولم يتنبه الى التوزيع والقول بالاستلزام ظن ان ثبوت الشيء للشيء
فرع تقرر المثبت له فان المثبت له ما لم يتقرر لم يثبت له شيء وعلى هذا يندفع النقوض بالوجود وبالعوارض المتقدمة عليه وبالذاتيات باجمعها فان
ثبوتها للشيء وان لم يكن فرعا لثبوته الا انه فرع لتقرره البتة هذا ولا يخفى عليك ما فيه من الوهن والسخافة فان القول بالفرعية بحسب التقرر ايضا
منتقض بثبوت الشيء لنفسه وثبوت الذاتيات له وثبوت صفة التقرر له فان الماهية في اي مرتبة كانت ليست بمعراة عن نفسها وذاتياتها
وتقررها فلا يتصور تقدم تقررها عليها وما ذكره في الافق المبين لتحقيق هذا المسلك بعبارات طويلة كما هو دابه كله سخيف جدا لا يليق بالمقام
لذكره فعليك بالتامل الصادق المقدمة الرابعة علم الشيء يجب ان يكون مماثلا للمعلوم فان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي لان العلم كاشف
عن المعلوم عند النفس وحكاية له وحكاية الشيء يجب ان تكون مطابقة لما هي حكاية له ومماثلة له ليحصل الكشف فسبيل علم الكلي ان تحصل ماهيته
في الذهن وتتشخص بالعوارض الذهنية المشاكلة للعوارض الخارجية الكلية ولا يمكن ان يكون علم الجزئي من حيث هو جزئي بهذا الطريق
بل انما يكون علمه بحصول نفسه في الذهن ليطابق الحكاية المحكي عنه المقدمة الخامسة كما انا نعلم الكليات كذلك نعلم الجزئيات من حيث
هي جزئيات ايضا وهذا ظاهر فانا نحكم على الجزئيات باحكام صادقة نلتذ بها [illegible] الحكم بها عليها ولا سبيل الى انكار علم الجزئيات
بما هي جزئيات فانه مع قطع النظر عما تشهد به البداهة قد يستدل عليه بان دليل الوجود الذهني المذكور سابقا يدل على حصول الجزئي بما هو
جزئي في الذهن كما انه يدل على حصول الاشياء بانفسها كما سيأتي تفصيله اذا انتقشت على صفحة خاطرك هذه المقدمات وتحققت
لديك هذه الممهدات فاعلم انهم لما استدلوا على كون علم الصور الذهنية حضوريا بانه لو لم يكن كذلك لزم اجتماع المثلين على ما مر تقريره
اورد عليهم كمال المدققين بالنقض بان دليلكم موجود في علم الجزئي بما هو جزئي فيلزم عدم علم الجزئي بما هو جزئي واللازم باطل لما تقرر في
المقدمة الخامسة فالملزوم مثله وتفصيله انه لا يخلو اما ان يحصل علم الجزئي بما هو جزئي او لا لا سبيل الى الثاني لما سيأتي فتعين الاول
ثم فلا يخلو اما ان يكون علمه بحصول حقيقته النوعية وماهيته الكلية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول شبحه او
بحصول امر مباين له لا علاقة له معه او بحصول ذلك الجزئي المعلوم المتشخص بالتشخصات الخارجية والاربعة الاول باطلة فتعين

قوله اي المحقق جلال الدين الدواني
قوله منشأ
قوله المقدمة الرابعة
قوله المقدمة الخامسة

الخامس اما بطلان الاول فلما عرفت في المقدمة الرابعة من ان علم الشي يكون على وفقه فعلم الكلي يكون كليا وعلم الجزئي يكون جزئيا
اذ الكلي من حيث هو كلي لا يفيد علم الجزئي بما هو جزئي واما بطلان الثاني فلاستلزامه حصول علم زيد بحصول عمرو في الذهن وهو غير
معقول على انه خلاف مستقر القوم ايضا واما بطلان الثالث فلما تقرر في المقدمة الثانية ان حصول الاشياء انما هو بانفسها عند
الجمهور القول باشباح ... عندهم والكلام ههنا معهم واما بطلان الرابع فظاهر اذ لا علاقة لشي كيف يكون كالحكاية
... ان ... حصول الجزئي بما هو جزئي فمنقول بيزوم اجتماع المثلين فانا اذا علمنا زيدا مثلا من حيث انه زيد فيحصل في الذهن
ذاته المشخصة بالتشخصات الخارجية وتحصل في الذهن صورة المماثلة له المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا لما تقرر عندهم من ان كل شي
له صورة ذهنية فاجتمع فردان من نوع واحد وهما التشخص الخارجي والتشخص الذهني في محل واحد وهو النفس في زمان واحد وهو زمان
ادراك الجزئي وهل هذا الا اجتماع المثلين الذي ادعيتم استحالته هذا تقرير النقض المذكور وعليك تطبيق كلام الفاضل المحشي عليه لعلك
تفطنت مما ذكرنا ان بناء هذا النقض على القضايا المسلمة عندهم والمقدمات المحققة في زعمهم لا على التحقيقات الحقيقية وسنطلعك عليه فانتظر
ما تمام تحقيق الكلام في هذا المقام لانه مما اضطربت فيه آراء الاعلام فالاجمال ههنا مخل بالمرام قوله مقارنا بالعوارض الخارجية الخ هذا
مما لم يذهب اليه احد من الحكماء فان مذهبهم انه لا بد من تجريد ما كان او ناقصا عند علم الشي الخارجي ولا يمكن ان يحصل الشي الخارجي
من حيث هو خارجي في الذهن وتفصيله على ما يفهم من الشفاء والاشارات ان المدركات اما جزئيات مادية او غير مادية والجزئيات المادية
اما محسوسة باحدى الحواس الخمس او لا والمحسوسات اما ان تتوقف ادراكها على حضورها عند الحاسة وهو الاحساس فانه ما لم يقع بصر على
شي لم يحس بحاسة البصر وما لم يصل الهواء المتموج الحامل لكيفية الصوت الى الصماخ لم يدرك بواسطة السامعة وهكذا او لا تتوقف وهو تخيل
كزيد الذي ابصرته فغاب عنك فتخيلته فالخيال يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرئة فيأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها
فيها الى وجود مادتها فان المادة اذا غابت او بطلت فالصورة تكون ثابتة في الخيال والفرق بين الحس والخيال ان الحس يجرد الصورة
عن المادة تجريدا ناقصا والخيال يجردها تجريدا ازيد منه هذا القدر بحيث لا يحتاج في ادراكها الى بقاء المادة الا انه لا يجردها
عن العوارض ... ان غير المحسوسات باحدى الحواس كالمعاني القائمة بالمحسوسات فانما يدركها الوهم وهو يجردها ازيد من تجريد الخيال
لانه يدرك المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة معينة فهذا النوع اقرب بساطة من النوعين الاولين
الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لانها جزئية وباعتبار ما الى المادة وفوق هذا النوع نوع آخر وهو التعقل فان القوة
العاقلة تدرك الاشياء غير جزئيات المادية كليات كانت او جزئيات مجردة وتأخذ صورها فيها مجردا عن المادة تجريدا تاما اما ما هو
مجرد عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي او عارض لها فينزعه عنها وعن لواحقها تاما واخذها
اخذ المجرد فظهر من هذا البيان الفرق بين الحاكم الحسي والحاكم الخيالي والحاكم الوهمي والحاكم العقلي وعلم انه لا يحصل شي خارجي مع
لواحقه المادية الخارجية من غير تجريد في الذهن لا في الحواس ولا في النفس لكنه لا يضر ههنا فان كلام ... المحقق مبني على طريق الالزام
على القوم بان دلائلهم تدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن وان لم يكن هذا مذهبا لهم قوله وتحرير الخ وذلك لان الكلي من حيث
هو كلي لا يفيد الا العلم من حيث الاشتراك بين كثيرين وعلم الجزئي بما هو جزئي عبارة عن ان يكشف النفس حقيقته ... من حيث هو كذلك
متميزة عن غيرها وذلك لا يحصل بالكلي قوله ادعيتم باستحالته الاولى حذف الباء كما في المعرب في ترتيب ... للامام ابي الفتح

تاصر الذہن المطرز ہی افاد ہی زید علی عمرو ما لا فرید المدعی عمر والمدعی علیہ والمال المدعی وقولہم المدعی بہ لغو **قولہ** لا اجتماع الشخص الذہنی والخارجی ہذا اذا علم جزئی واحد کزید مثلا فانہ یحصل بنفسہ فی الذہن ہناک شخص آخر ذہنی ایضا فیلزم اجتماع المثلین الشخص الخارجی والذہنی لکونہما فردین لنوع واحد **قولہ** او الشخصین الخارجیین الخ ہذا عند علم الشخصین الخارجیین فانہ اذا علم زیدا وعمروا مثلا یلزم ان یحصلا بانفسہما من حیث الاکتناف بالعوارض الخارجیۃ فی الذہن فیلزم اجتماعہما فی محل واحد وہما فردان لنوع واحد لا یقال لزوم اجتماع المثلین المستحیل علی ہذا التقدیر محل خدشۃ لعدم اتحاد الزمان فان زمان حصول زید فی الذہن لابد ان یکون غیر زمان حصول عمرو لعدم امکان التفات النفس فی آن واحد الی شیئین کما تقرر فی موضعہ لانا نقول ہذا اذا اعتبر زمان ابتداء حصولہما واما لو اعتبر زمان بقائہما فی الذہن فلا خدشۃ علیہ لان لزوم اجتماع المثلین المستحیل ح بلا شبہۃ **قولہ** وہو منقوض فیہ خدشۃ ستطلع علیہا **قولہ** ولا یصغی آہ دفع لما یقال ان القوم انکروا علم الجزئی بما ہو جزئی فلا یلزم علیہم اجتماع المثلین وحاصل الدفع انہم وان انکروا ذلک لکن یلزمہم القول بہ بعین استدلالہم علی حصول الاشیاء بانفسہا **قولہ** باحکام ایجابیۃ صادقۃ قید بہا اذ لو کانت سلبیۃ لا تستدعی وجود الاشیاء وکذا اذا کانت کاذبۃ **قولہ** وذلک ای الحکم بالاحکام الصادقۃ الایجابیۃ **قولہ** الا بعد وجود الاشیاء ای التی جعلت موضوعات لہا وہذا مبنی علی اختیار القول بالعرضیۃ بحسب الثبوت **اقول** قد عرفت ما فی ہذا المذہب فکان الاولی للفاضل المحشی ان یختار الاستلزام ویقول اذ ثبوت الشیء للشیء یستلزم الخ **قولہ** واذ لیس فی الخارج کما ہو المفروض **قولہ** فیکون فی الذہن فثبت حصول الاشیاء بانفسہا لان حصول الشبح فی الذہن لیس عین وجود المحکوم علیہ الخارجی والمطلوب ہذا اذاک **قولہ** وہذا الدلیل لو تم آہ فیہ اشارۃ الی عدم تمامیتہ بان مناطہ علی ان المباین کالشبح مثلا لا یمکن ان یکشف مباینا آخر کذی الشبح ولا یکون الحکم علی احدہما مستندا الی الآخر ولم یتم بعد برہان قوی علی ہذا الامتناع بل قد ثبت خلافہ فی مبحث علم الواجب **قولہ** بانا نحکم آہ تقریرہ واضح وفی ہذا خدشۃ وہی ان الناقض قد غیر الدلیل بادنی تغییر عند جریان خلاصتہ لیثبت منہ مرامہ والا فالدلیل السابق لا تجری خلاصتہ ہہنا ولا یثبت منہ علم الجزئی بما ہو جزئی وذلک لانہ لا یخلو اما ان یکون غرض القوم من الدلیل المذکور علی حصول الاشیاء بانفسہا اثبات ان للاشیاء الموجودۃ فی الخارج وجودا آخر بنفس ذواتہا بان تحصل تلک الاشیاء المعلومۃ بنفسہا مع العوارض الخارجیۃ والآثار العینیۃ فی الذہن واما ان یکون اثبات ان للاشیاء صورا متحدۃ معہا قائمۃ بالذہن حاکیۃ عنہا کالاشباح المباینۃ معہا فعلی الاول یدل ذلک الدلیل علی حصول الجزئی بما ہو جزئی ایضا بجریان خلاصتہ فیہ علی ما ذکرہ الناقض المحقق فان حاصلہ علی ہذا التقدیر ہو انا نحکم علی الاشیاء باحکام ایجابیۃ صادقۃ مع کونہا معدومۃ فی الخارج وثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت المثبت لہ ای بنفسہ وشخصہ فلا جرم یکون للاشیاء من حیث ہی ہی وجود آخر فی الذہن ولا یکفی وجود المغایر معہا فی الذہن حقیقۃ کما تقولہ اصحاب الاشباح ولا وجود صورہا اذ ثبوت الشیء للشیء انما یستدعی ثبوت نفس المثبت لہ من حیث انہ مثبت لہ ولا یکفی وجود صورتہ او شبحہ وبذلک ما اوردناہ وہذا التقریر بعینہ یجری فی علم الجزئی بما ہو جزئی بان یقال انا نحکم علی الجزئیات من حیث ہی جزئیات قبل وجودہا کزید سیولد فان الحکم بتقرب الولادۃ انما ہو علی تشخص زید المعدوم دون ماہیتہ الکلیۃ واذ لیس زید من حیث انہ زید فی الخارج فلا بد ان یکون وجودہ فی الذہن من حیث ہو کذلک فان ثبوت الشیء للشیء یستدعی ثبوت نفس ذلک الشیء ولا یکفی فی ہذا الحکم وجود شبحہ فان الحکم علی الشیء غیر الحکم علی ما یباینہ ولا وجود صورتہ الذہنیۃ فلا بد من حصولہ فی الذہن من حیث انہ متشخص بالتشخصات الخارجیۃ

فيلزم اجتماع المثلين وههنا هو مراد ان تمض المحقق لكن مراده ليس ذلك على ما يظهر من كلامه ثم فافهم مع ان المراد بحصول الاشياء بنفسها
حصولها باعيانها المتشخصة بالتشخصات الذهنية لا حصولها بنفس التشخصات الخارجية وكيف يقولون به فانه يلزم عليهم ح ما الزمه
عليهم المتكلمون بانه تلزم حرارة النفس وبرودتها واعوجاجها واستقامتها وغير ذلك من الآثار الخارجية عند علم النفس بهذه الاشياء
على انه لو حصل الشئ الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن كالواجب مثلا فاما ان يكون معدوما في الخارج او لا لا سبيل الى الاول
وهو ظاهر ولا الى الثاني للزوم قيام شئ واحد في آن واحد في ظرفين وبالجملة تلزم عليه مفاسد عديدة وشان هؤلاء الحكماء
ارفع من ان يتفوهوا بمثل هذا القول فعلم انه لا يمكن ان يكون مرادهم من الدليل المذكور اثبات حصول الاشياء المتشخصة من حيث
انها متشخصة في الذهن بل انما غرضهم من ذلك الدليل اثبات ان للاشياء صورا متحدة معها في الذهن لا اشباحها المباينة وعلى هذا
لا يدل الدليل على اثبات علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصة الدليل فيه كما زعمه الناقض وذلك لانه ح يكون تقرير الدليل
المذكور هكذا انا نعلم الاشياء المعدومة في الخارج ونحكم عليها باحكام ايجابية صادقة واذ ليست في الخارج فلا بد ان تكون في الذهن
ولا يمكن ان تحصل هي بنفسها مع الآثار الخارجية في الذهن للزوم استحالات عديدة فلها نحو آخر من الوجود في الذهن وهو حصولها
المتحدة معها ذاتا المتغايرة معها اعتبارا فان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ولو بوجه ما وهذا انما يستقيم لو كان حصول الاشياء
بصورها فان حصول الاشياء باشباحها المباينة معه غير كاف للحكم على المثبت له فثبت ان حصول الاشياء انما هو بنفسها لا باشباحها
وهذا التقرير يجري في علم الجزئي بما هو جزئي ايضا بان يقال انا نحكم على زيد مثلا حالة عدمه واذ ليس في الخارج فلا بد من نحو وجوده في الذهن
وظاهر ان وجوده بشبحه لا يكفي للحكم الصادق عليه فلا بد ان تحصل صورته فيه ليكون المثبت له ثبوت ما في الجملة وعلى هذا لا يثبت ما رامه الناقض من اثبات
علم الجزئي بما هو جزئي والحاصل ان غرضهم من الدليل المذكور في بحث حصول الاشياء ليس الا تحصيل صور الاشياء في الذهن ردا على قائلي الاشباح
لا تحصيل نفس الاشياء الخارجية في الذهن حتى يثبت علم الجزئي بما هو جزئي بجريان خلاصته فيه فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق
قوله منقضة به قيد الاحكام به لان الحكم على الجزئي باحكام عامة غير منقضة بل لا يوجب الا العلم به بوجه عام اجمالي لا العلم من حيث هو جزئي
قوله ووجود المغاير معه حقيقة آه هذه المقدمة هي مناط اثبات علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت ان هذه المقدمة لا اثر لها في تقرير دليلهم بل
المقدمة المذكورة فيه هو ان وجود المغاير حقيقة غير كاف وهذا غير واف لغرض الناقض **قوله** والا لكفى آه هذا الدليل لعدم كفاية المغاير معه
باعتبار الصدق الموجبة ولم يذكر دليل الاول لظهوره ولا يذهب عليك ما فيه فان عدم كفاية وجود الانسانية في ضمن عمرو مثلا لصدق زيد قائم
انما هو لاجل ان عمرو ليس حكاية عن زيد وان كان متحدا معه في الماهية والشخص الذهني يكون متحدا مع زيد حاكيا له كاشفا عنه فيمكن
ان يكون كافيا لصدق زيد قائم فالقياس قياس مع الفارق **قوله** فلا بد من حصوله ووجوده الخ فان قلت كيف يمكن اجتماع التشخص
الخارجي والذهني في شئ واحد في زمان واحد قلت لا مضايقة في ذلك الا ترى الى الصورة الخيالية فان لها اعتبارين احدهما
انها اخذت من زيد مع تجريد ما عن العوارض الخارجية لا تجريدا تاما وهي بهذا الاعتبار شخص خارجي مكتنف باللواحق الخارجية وثانيهما
انها صورة متشخصة حصلت في الذهن وقامت فيه وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وعلم قائم بالذهن وانت تعلم ان اجتماع التشخص
الخارجي من غير تجريد ولو ناقصا والتشخص الذهني في شئ واحد مما يحيله العقل السليم والطبع المستقيم والقياس على الصورة الخيالية على
تقدير التجريد الناقص فاسد كما لا يخفى **قوله** وليس العلم زائدا على هذا القدر اي ليس علم الجزئي بما هو جزئي زائدا على حصوله من حيث انه

المتشخص بالعوارض الخارجية وهذا امر مرتبط بما قبله **قوله** والجواب الخ اعلم ان النقض المذكور من اوله الى آخره ممنوع لا يرد ورود اصلا الوجوه
الاول ان النقض مبني على حصول الجزئي بما هو جزئي ولم يذهب اليه احد بل لا يمكن ان يذهب اليه عاقل فلا يلزم اتصاف الذهن
بالآثار الخارجية وما لم تتحقق مادة النقض فالنقض عجيب جدا الا ان يقال غرض الناقض ان حصول الجزئي بما هو جزئي وان لم يقل به
احد من القوم ولكن يلزمهم ذلك باجراء خلاصة الدليل الذي اوردوه على حصول الاشياء بانفسها فتتحقق مادة النقض فيلزمهم
اجتماع المثلين قطعا الا انا نقول لا نسلم انه يلزمهم ذلك انما هو بزعم الناقض فانه قد غير الدليل الى ما لم يريدوه فاجرى خلاصته في نحو نفيه وثبت
علم الجزئي بما هو جزئي وقد عرفت انه ليس كذلك **والوجه الثاني** ما اورده الفاضل الكلنبوي باختيار ان علم الجزئي يكون بحصول حقيقته الخارجية
والاثبات كفاية وتوضيحه ان حصول الاشياء ليس عبارة عن حصول ماهيات الاشياء فحسب حتى يلزم عدم علم الجزئي بحصول الكلي بل هو عبارة
عن ان تحصل في الذهن الماهية المتشخصة بالتشخصات الذهنية المناسبة للعوارض الخارجية بعد التجرد عن العوارض الخارجية ويكون
ذلك التشخص الذهني حاكيا عن التشخص الخارجي لا ان التشخص الخارجي من حيث هو خارجي يحصل في الذهن حتى يلزم اتصاف الذهن بالاوصاف
العينية ويلزمهم انعدام المعلوم عن الخارج فقول الناقض الكلي قاصر عن افادة العلم الجزئي ان اراد به انه قاصر عن علم الجزئي وان تشخص بتشخص
ذهني فذلك باطل وان اراد به انه قاصر من حيث هو كذلك فمسلم لكنا لا نقول بحصول الماهية المعراة فحسب بل انما نقول بحصولها
المكتنفة بالعوارض الذهنية المشابهة للعوارض الخارجية **والوجه الثالث** سلمنا ان علم الجزئي انما يكون بحصول نفسه الخارجي في الذهن لكن
لا يلزم اجتماع المثلين فانه اذا حصل شخص خارجي في الذهن يكفي للانكشاف التام ولا احتياج الى ان يحصل فيه شخص آخر ذهني حتى يلزم اجتماع
المثلين **وتوضيحه** ان حصول الشخص الآخر الذهني اما بان يكتنف الشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية بعد حصوله في الذهن بالعوارض الذهنية واما بان
يبقى الشخص الخارجي على حاله ويحصل شخص آخر ذهني ابتداء لا سبيل الى الاول لان التشخصات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شيء واحد
ولو فرض اجتماعها فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين فان مناط تعدد الاشخاص وتوحدها على تعدد التشخصات وتوحدها وايضا التشخص الشيء
عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض عن جميع ما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا فاذا حصل الشخص
الخارجي بسبب التشخص الخارجي ممتازا عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له اما ان لا يفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم
تحصيل الحاصل لا يقال يجوز ان يكون لشيء تشخصات ذهنية وخارجية من غير ان يلزم عدم افادة التشخص الامتياز وتحصيل الحاصل بان يفيد
التشخص الخارجي الامتياز عما سواه من الاشخاص الخارجية والتشخص الذهني عما عداه من الاشخاص الذهنية فلا يلزم شيء منهما لانا نقول تعدد التشخصات
الذهنية او الخارجية او المختلط منها انما يتصور في الطبائع الكلية فيحصل لها الامتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الامتياز
الآخر كذلك في ضمن شخص آخر ولا يمكن مثل ذلك في الشخص المتشخص فان التشخص الواحد يكون مغنيا فيه من غير حاجة الى التشخص الآخر ذهنيا كان
او خارجيا على انا نقول التشخص الخارجي المتشخص الخارجي حين وجوده في الخارج اما ان يفيد الامتياز عن جميع ما عداه او عن بعضها على الثاني
يلزم ان لا يكون تشخصا فان التشخص ما لا يحتمل الشركة وهو لا يكون الا بالامتياز عن جميع ما عداه هذا خلف وعلى الاول فلا يخلو اما ان يبقى
كذلك حين حصوله في الذهن او يحتاج الى التشخص آخر ذهني على الاول يصير التشخص الذهني لغوا لا حاجة اليه فلا يكون التشخص تشخصا وعلى الثاني
يلزم الانقلاب الماهية فان التشخص الخارجي حين حصوله في الخارج قد افاد الامتياز بحسب ذاته عن جميع ما عداه وقد صار الآن يحتاج الى التشخص آخر
حين ما حصل في الذهن وهذا هو الانقلاب المستحيل فقد ظهر انه لا يمكن ان يتشخص ذلك الشخص الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن بتشخص آخر ذهني

ولا سبيل الى الثاني لانه لما حصل الشي الخارجي من حيث هو خارجي في الذهن فاي حاجة الى حصول الشخص الآخر لا يقال يجوز ان يكون
العلم حقيقة هو الشخص الآخر الذهني ويكون ذلك مشروطا بوجود الشخص الخارجي فيه لانا نقول كشف الشخص الذهني للشخص الخارجي انما هو لكونه حكاية
عنه ومشابها له ولما حصل الشخص الخارجي بنفسه الذي هو محكي عنه في الذهن فاي حاجة الى تحصيل حكايته وهذا ظاهر جدا ولما حصل الآن لو
حصول الجزئي بما هو جزئي في الذهن لكنا لا نسلم اجتماع المثلين لانه مبني على وجود شخص آخر ذهني وهذا باطل فكذا المبني عليه فان قلت
ان لم يلزم اجتماع المثلين في علم الشخص الخارجي الواحد كزيد مثلا فلا مخلص عن لزوم ذلك في علم الاشخاص الخارجية فانا نعلم الجزئيات المتماثلة
في الحقيقة النوعية كزيد وبكر وخالد فتحصل صور هذه الجزئيات في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة
النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال قلت قد عرفت انه ليس كل اجتماع المثلين مستحيلا انما المستحيل منها لا تمايز فيه
اصلا وههنا التمايز بين الاشخاص الخارجية الحاصلة في الذهن موجود فان محلهما وان كان واحدا الا ان تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر
فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان لا وحدة في محال الاشخاص الخارجية بل محالها
مختلفة فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وذلك لان محل صور الجزئيات المادية انما هو القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم
بانقسام موضوعاتها فالجزئي الى يحصل في جزء من القوة الجسمانية والجزئي الآخر يحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع للجزئيين الخارجيين في محل واحد بل
في محلين واما الجزئيات المجردة فمحلها ليس الا النفس الا ان النفس لا تدركها من حيث هي جزئيات كما سيجي ان علم الجزئيات بوجه جزئي [illegible]
كذا افاد بحر العلوم نور الله مرقده **اقول** لا شك انا نحكم على الجزئيات المجردة من حيث هي جزئيات باحكام صادقة فيجري فيها التقرير
المذكور ويلزم حصولها في النفس من حيث انها جزئيات [illegible] فيلزم اجتماع المثلين فيها بالضرورة والحق ان الجواب بتغاير المحال
انما يتيسر في الجزئيات المادية واما الجواب عن لزوم المحال في علم الجزئيات المجردة فلا يكفي فيه القول بانه لا سبيل الى علمها من حيث
هي كذلك كما اختاره هذا البحر لان الدليل المذكور جار فيها ايضا فيلزم منها ما يلزم في المادية فالجواب الشامل هو ما ذكرنا سابقا من ثبات
التغاير بين الاشخاص الحاصلة في الذهن مادية كانت او مجردة بحسب التشخصات ولعلك تفطنت من ههنا ان قول الفاضل المحشي
في سبق لا اجتماع للشخص الذهني والخارجي او الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية في محل واحد هو النفس ليس كما ينبغي
والاصوب ان يقول وهو الذهن ليشمل الجزئيات المادية ايضا فانها لا تحصل في النفس على الاصح الوجه الرابع ما ذكره الفاضل المحشي
ههنا وتوضيحه انا سلمنا حصول الشخصين الخارجي والذهني في الذهن لكن نقول التمايز بينهما موجود لاكتناف احدهما بالتشخص الخارجي
والآخر بالذهني او اكتناف احدهما بتشخص خارجي والآخر بتشخص خارجي آخر فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل وهذا كما ان الخطين الذين يختلفان
بالاستقامة والانحناء يحلان في السطح الواحد وكذا السطحان المختلفان يحلان في الجسم الواحد فكما انه ليس هناك اجتماع المثلين كذلك
ههنا ويرد عليه امران الامر الاول ان محل السطحين جسم واحد والخطين الحالين في سطح واحد ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فالاجتماع
هناك في محل واحد بخلاف ما نحن فيه فالقياس قياس مع الفارق ويجاب عنه بوجهين الاول ما اشار اليه الفاضل المحشي في ما سياتي
بقوله بناء على ما تقرر في الحكمة الخ وحاصله ان كلامنا في ما هو المتقرر عندهم وقد تقرر عندهم ان محل الخطين هو كل السطح ومحل السطحين هو كل
الجسم لا البعض دون البعض والثاني انا سلمنا انه ليس محل الخطين والسطحين واحدا لكنه لا يضر اذ يجيب بان غاية ما لزم منا انه منع سند وهو لا يفيد
الا اذا ثبت التساوي بين السند ونقيض المقدمة الممنوعة كما تقرر ذلك في الهداية المختارية شرح الرسالة الشريفة والامر الثاني [illegible]

الیه انما منشؤه عدم الفرق بین العلم والصورة المشترک وستطلع علیه عن قریب **قوله** کما بین الخطین ۲ه قال بعض الناظرین فی نقل هذا التنظیر لیس بصحیح لان امتیازها
بالخطین الحالین فی سطح او السطحین الحالین فی جسم واحد انما هو من جهة اختلاف السطح او الجسم بالحیثیتین المختلفتین فمنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف
المحل بالجهات بخلاف ما نحن فیه اذ اختلاف الاشخاص انما هو بتشخصاتها انتهی **اقول** ان اراد ان التنظیر لیس بصحیح من جمیع الوجوه
فمسلم لکن المحشی لم یدع التنظیر التام وان اراد به انکار التنظیر مطلقا کما یفیده قوله لیس بصحیح فهو لیس بصحیح فانه یکفی فی التنظیر
اختلاف الحالین مع اتحاد المحل بحسب الذات وان کان وجه الاختلاف مختلفا الا تری ان الخطین الحالین فی سطح واحد والسطحین الحالین
فی جسم واحد کما انهما مختلفان ومتمایزان باختلاف محلهما بالوجهین المختلفین کذلک هما متمایزان بحسب التشخص ایضا فالحاصل ان التنظیر
لیس فی محله لیس بصحیح ممنوع **قوله** الا انهما من حیث انهما متشخصان الخ دفع لما یتوهم انه اذا اتحد الخطان والسطحان محلا لیس فیهما ما یوجب ان لا
یلزم اجتماع المثلین **قوله** مشترک ای کما انه یجری فی علم الجزئیات من حیث هی جزئیات لدفع النقض کذلک یجری فی العلم الحصولی
الذی یتعلق بالصورة الذهنیة بان نقول اذا تعلق العلم الحصولی بالصورة الذهنیة وحصلت صورة ذهنیة لهذه الصورة فهذه
الصورة التی هی فی مرتبة العلم والصورة التی هی فی مرتبة المعلوم متمایزتان باختلاف التشخص فان کل علم الحصولی یختلف مع معلومه
بالتشخص کصورة زید مع زید والحاصل ان منشأ النقض بعلم الجزئیات بما هی جزئیات انما هو ما توهم عندهم من لزوم اجتماع المثلین
علی تقدیر کون علم الصورة الذهنیة حصولیا وهذا الجواب کما یدفع النقض کذلک یدفع اجتماع المثلین علی ذلک التقدیر ایضا فلا ینبغی
ایراده ههنا **اقول** وبهذا التقریر ظهرت سخافة ما قال بعض الناظرین من ان هذا الجواب غیر مشترک اذ محصله ان الشخصین کما انه
احدهما ذهنیا والآخر خارجیا او کلاهما خارجیان متمایزان بتشخصهما فلا یلزم اجتماع المثلین وهذا الجواب غیر جار فی العلم المتعلق بالصورة
الذهنیة لان الصورة الذهنیة والعلم المتعلق بها متحدان ذاتا واعتبارا فلا اختلاف هناک بالتشخص انتهی وجه السخافة ظاهر فان هذا الکلام
کان علی تقدیر کون علم الصورة الذهنیة حصولیا وعلی هذا التقدیر یوجد الاختلاف بین الصورة التی هی معلوم وصورتها الحصولیة التی
هی علمها بالتشخص البتة فیکون الجواب مشترکا لا محالة وکون العلم المتعلق بالصورة الذهنیة متحدا معها ذاتا واعتبارا انما هو علی تقدیر
کونه حضوریا کما هو المذهب الحق لا علی التقدیر المفروض هذا ثم ههنا تقریر آخر للجواب المذکور وهو ان یقال ان الامثال الممتنعة الاجتماع هی
المتشخصة بالتشخص الخارجی المکتنف بالعوارض الخارجیة لوجود اختلاف الاستعداد والمحل وان کان نوعهما واحدا بالذات وکذا بین التشخصین
الخارجیین فان استعداد النفس بهذا غیر استعدادها لذلک کما بین الخطین المتماثلین الحالین فی سطح واحد فان بینهما اختلافا بحسب

اختلاف استعداد المحل وكذا بين الشخصين الحالين في جسم واحد وح فتقريره الاخصر انك ان تقول ان لا اختلاف بحسب استعداد المحل كما انه موجود
في الشخصين كذلك موجود في الصورة الذهنية وعلمها على تقدير كونه حصوليا فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل هناك ايضا واعترض عليه الفاضل
الرامفوري بان القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن
لا اختلاف فيها اصلا لان كلها المكتنفة بالعوارض ولا اختلاف في هذه العوارض فلا اختلاف في استعداد المحل ولا يخفى على الفطن
ان هذا المنع مكابرة وان يكون مكابرة والصورة الذهنية على تقدير كون علمها حصوليا لا بد ان تتمايز بحسب العوارض عن علمها كيف لا
فان الصورة الذهنية معروضة لعوارض هي اظلال الآثار الخارجية وعلم الصورة معروض لعوارض هي اظلال هذه العوارض فالتمايز
بينهما موجود فلا بد ان يختلف استعداد المحل على التقدير المفروض **قوله** كما اشرنا اليه من ان التمايز بين المتحدين لا يتوقف على اختلاف
المحل الا انه يقال وقد ذكر المحشي هذا الامر سابقا صراحة فكيف يصح قوله هنا اشرنا الا ان يقال ان الاشارة قد تطلق على ما يقابل الصراحة وقد تطلق
على ما هو اعم فلم تقع مقابلة للصراحة وهو المراد هنا فاحفظه **قوله** فافهم اشارة الى المباحث التي قد ذكرناها وجملة اشارة الى
اعتراض الفاضل الرامفوري بالمذكور سابقا كما صدر عن بعض العلماء بحيث جعل المأخوذ فيه **قوله** ولا يلزم اجتماع المثلين اي
ان لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض من حيث هي كذلك حضوريا بل يكون بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين
بل اجتماع الامثال بامر من التقرير واللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان علم الصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية علم حضوري
والتصديق ليس علما متعلقا بهذه الصورة من حيث هي صورة ذهنية بل هو متعلق بنفس النسبة من حيث هي هي فلا يكون حضوريا بل
حصوليا فاندفعت المعارضة المصدرة بقوله لا يقال الخ **قوله** لانتفاء المماثلة آه يعني ان العلم المتعلق بنفس الصورة مع قطع النظر
عن حيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية حصولي ولا يلزم فيه اجتماع المثلين لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية التي هي
مرتبة المعلوم وبين صورتها الشخصية الذهنية **اقول** يفهم من كلامه ان المماثلة عندهم عبارة عن كون الشيئين فردين لنوع واحد
كما صرح به في شرح حكمة العين والمستحيل منها انما هو اجتماعهما في محل واحد وزمان واحد من جهة واحدة فعلى هذا لا حاجة الى تقييد المماثلة
المنفية بالمستحيلة بل هو مضر اذ يفهم منه انتفاء المماثلة المستحيلة مع وجود المماثلة بناء على ما تقرر عندهم ان النفي الوارد على المقيد يرجع
الى نفي القيد مع ان لا مماثلة ههنا بالكلية بين المعلوم وهو الصورة الكلية وبين علمها وهو الصورة الذهنية الشخصية لانهما ليسا فردين لنوع واحد
بل احدهما ماهية كلية وثانيهما شخص ذهني **قال** على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة الخ اعلم ان السيد المحقق اجاب عن المعارضة المصدرة
بقوله لا يقال بثلثة جوابات اشار الى اثنين منها في هذا القول وذكر الثالث صريحا فتقرير الاول منع كون التصديق علما بان يقال لا نسلم
ان التصديق علم وقسم من العلم حتى يلزم من تقدير تعلقه بالصورة الذهنية كونه علما حضوريا كما ذكره المورد بل التصديق كيفية اذعانية
تحصل عقيب التصورات الاطراف فالعلم منحصر في التصور والتصديق الذي هو قسيم التصور والتصديق خارج عن كونه علما
علما حضوريا والتقرير الثاني سلمنا ان التصديق علم لكن لا نسلم انه متعلق بالنسبة حتى يقال ان وقوع النسبة صورة ذهنية فيكون علما حضوريا

فيلزم كون التصديق ضروريا بل هو متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما كما اختاره السيد المحقق حيث قال في ما
سيأتي والذي هو التحقيق الحق عندي ويشهد به العقل الغير المشوب بالوهم هو ان التصديق يتعلق اولا وبالذات بالموضوع والمحمول حال كون
النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك لان النسبة معنى حرفي فلا يصلح لان يتعلق به التصديق حال كونها كذلك ضرورة
ان التصديق ليس كادراك المرآة عند ادراك المرئي وهذا هو التحقيق الذي افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين واليه ذهب الطبع السليم والفهم المستقيم
الا ترى بان عند تصديقك بقضية زيد قائم مثلا لا يحصل لك هو الا اذعان بان زيدا قائم في الواقع لا الاذعان بوقوع النسبة في الواقع بل
لا يحصل لك هذا ثانيا كيف والنسبة من الامور الانتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي فيها كما يشهد به الوجدان
انتهى وهذا مبني على تحقيقه في القضية انها عبارة عن الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما والنسبة داخلة في مفهومها لا في حقيقتها
والذي يظهر بالنظر الدقيق هو ان تحقيقه في حقيقة القضية بالقبول حقيق وقدر تحقيقه واما تحقيقه في متعلق التصديق بان متعلقه لا بد
ان يكون بالعرض مستقلا فلا يكون نفس النسبة من حيث هي هي لكونها غير مستقلة فقد تبع في ذلك الاستاذ الشيرازي فانه ايضا ذكر مثل هذا
في حواشي شرح المطالع لكن لم يتم ذلك التشبيح ولا انها التابع برهانا قويا عليه سوى الاحالة الى البداهة وتقريره ثالثا انا سلمنا ان التصديق
علم متعلق بالنسبة لكن لا يلزم منه كونه ضروريا لان العلم الحضوري انما يكون ما يتعلق بالصورة الذهنية من حيث هي صورة ذهنية والتصديق
ليس متعلقا بها بل هو متعلق بنفس الصورة الذهنية من حيث هي هي فلا يلزم كونه حضوريا **قوله** فليس من قبيل الكيف ای من قبيل المتعلق
بنفس الصورة الذهنية مع قطع النظر عن الحيثية **قوله** بل حالة اذعانية هذا هو مذهب السيد المحقق تبعا للمحقق الطوسي وغيره **قوله** كما سيأتي تشنيع
قول السيد المحقق فيما بعد بعده في اوائل النظر ببادي الرأي ان التصديق هو الكيفية الادراكية وما تقتضيه النظر الدقيق ويلوح مما افاده اهل التحقيق هو
ان الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الادراكية الا ترى انا اذا سمعنا قضية ادركناها بتمام اجزائها ثم اذا قام البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر بل
يقترن بالادراك السابق حالة اخرى تسمى بالاذعان والقبول والا يلزم ان يكون لشيء واحد صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجدانه
ان العلم صفة يحصل بها الانكشاف والاذعان صفة ليس كذلك بل يحصل منه بعد الانكشاف كيفية اخرى للنفس وبذلك يصح تقسيم العلم الى التصور
الساذج والتصور معه التصديق كما وقع عن كثير من المحققين انتهى ولا يخفى على المتوقد ما في هذا الكلام فان دعوى البداهة لا تسمع وما ذكره
من عدم حصول ادراك آخر بعد اقامة البرهان على القضية ممنوع بل الحق انه يحصل بعد ايراد البرهان نوع آخر من الادراك وهو المسمى بالاذعان
ولا يلزم ان يكون لشيء واحد وهو القضية صورتان ای ادراكان في الذهن بالتمام ولا بعد فيه فان الحاصل قبل اقامة البرهان انما هو
ادراك التصور والحاصل بعدها نحو آخر من الادراك وهو الادراك التصديقي نعم لو كان الحاصل قبلها هو الحاصل بعدها لكان سخيفا
والقول بان الاذعان صفة لا يحصل بها الانكشاف ادعاء محض وتصحيح تقسيم العلم الى التصور والتصور الذي معه التصديق كما وقع في الشفاء
والاشارات لا ينحصر طريقه في القول بزيادة التصديق على العلم بل له وجه آخر ذكرته في التعليق ولعمري ان في المقام تفصيل يابى عنه المقام
غرابته **قوله** فزال الاشتباه الناشي الخ الحاصل انهم يطلقون التصديق على الحكم على رای الحكماء ويطلقون الجزء الاخير للقضية ايضا
عليه فيقع الاشتباه بين التصديق وبين جزء القضية الاخير ويظن انهما واحد وما ظهر بالتحقيق السابق ان بين التصديق ومتعلقه فرقا حيث
ان متعلقه نفس النسبة من حيث هي هي بدون الاكتناف بالعوارض والتصديق صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض وعلم فزال هذا الاشتباه
وظهر ان النسبة التامة الخبرية المسماة بالحكم من حيث هي هي معلوم وجزء اخير للقضية ومن حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية علم وتصديق

فالفرق الاعتباري بينهما موجود وايضا هم يطلقون القضية على المفهوم العقلي المركب من تصور الموضوع والمحمول والنسبة ويطلقون التصديق
ايضا عليه على رأي الامام فيحصل الاشتباه بين القضية وبين التصديق على رأيه ويظن انهما واحد فبالتحقيق السابق ظهر الفرق بينهما
وعلم ان المفهوم العقلي المركب من حيث هو هو قضية ومعلوم ومن حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية تصديق وعلم **قوله على طور الاوائل** الفرق
بين مذهب الامام وبين مذهب الاوائل هو ان الاوائل قائلون بان التصديق عبارة عن نفس الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة فهو بسيط
وكل واحد من تصورات الموضوع والمحمول والنسبة شرط خارج والامام قائل بان التصديق عبارة عن مجموع التصورات الثلثة
والحكم فهو مركب وكل واحد من التصورات الثلثة جزء منه ثم الحكم والاذعان بل هو ادراك او فعل فمذهب الاوائل الى الاول ولهذا جعلوا
التصديق مع كونه عين الحكم عندهم قسما للعلم واما الامام فالنقل عنه مضطرب فمنهم من قال انه عنده ايضا ادراك فيكون التصديق
عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة والذي نسب اليه المحققون هو انه فعل عنده فيكون التصديق عبارة عن مجموع الادراكات الثلثة
والحكم واورد عليه السيد المحقق في ما سياتي بان اجزاء التصديق يجب ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء
التصديق لا يمكن ان يكون شيئا غير العلم ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده ومن الضروريات انه اذا حصلت جميع
اجزاء الشيء بالبداهة يحصل ذلك الشيء بالبداهة فيلزم ان يكون التصديقات ايضا كلها بديهيات مع انه لا يقول بذلك انتهى
وهذا انما يرد لو كان الحكم عنده ادراكا ويكون التصديق عبارة عن مجموع التصورات الاربعة كما يدل عليه بعض عبارات حواشي شرح
الشمسية الشريفية واما اذا كان الحكم فعلا عنده كما نسب اليه المحققون فلا يرد لانه لا يكون ح جميع اجزاء التصديق عنده بديهيا
غاية الامر ان تكون التصورات الثلثة بديهية ولا يلزم منه كون التصديق ايضا بديهيا حتى انا سلمنا انه ليس جزء من اجزاء التصديق غير
التصور لكن لا يلزم من كون كل واحد واحد من اجزاء الشيء بديهيا كون المجموع من حيث هو مجموع بديهيا كما لا يخفى على الفطن نعم يرد على الامام
ايراد قوي على تقدير كون الحكم فعلا هو ان المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا فيلزم عليه ان لا يكون التصديق قسما من العلم
لا يقال لا يلزم ذلك لانا نقول يخالفه قوله في كتابه المعالم العلم اما التصور او التصديق وان شئت زيادة التفصيل في هذا المقام
فارجع الى التعليق العجيب فاني ذكرت فيه الايرادات الواردة على مذهب الامام ورجحت قول الحكماء ومما ينبغي ان يعلم ان القول بتركيب التصديق
المنسوب الى الامام عند جمهور الانام هو المصرح في كلامه في الملخص حيث قال ان لنا تصورا او اذا حكم عليه بنفي او اثبات كان المجموع تصديقا
وفرق ما بينهما كما في البسيط والمركب انتهى وكلامه في المحصل وقع هكذا ادراك الحقيقة فاما ان تعتبر من حيث هي هي من غير حكم عليها لا بالنفي
ولا بالاثبات وهو التصور او يحكم عليها بنفي او اثبات وهو التصديق انتهى فضمير هو في قوله وهو التصديق يحتمل ان يرجع الى الحكم المفهوم
من قوله يحكم عليها فيوافق كلامه بكلام الاوائل والظاهر انه يرجع الى الادراك المفهوم من قوله ادركنا وبناء عليه قيل ان الامام صرح في
المحصل بالتركيب لكن لا يخفى ان على هذا التقدير ايضا ليس نصا في التركيب بل يجوز ان يحمل على ادراك مقيد بالحكم او على مجموع تصور المحكوم عليه
والحكم وعبارته في المعالم وقعت هكذا العلم اما التصور او تصديق فالتصور هو ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنفي او اثبات والتصديق
هو ان يحكم عليها بالنفي والاثبات انتهى وهذا الظاهر يوافق مذهب الاوائل وعبارته في خاتمة كتابه الاربعين هكذا العلم اما التصور او التصديق
والتصورات اما ان يقال هنا بان كلها مكتسبة وهو باطل لانه يفضي الى الدور او التسلسل واما ان يكون كلها بديهية وهو الذي نقول به
واما ان يكون بعضها بديهية وبعضها كسبية والذي يدل على ما اخترناه هو ان التصور الذي يطلب اكتسابه ان لم يكن مشعورا به فلا يلزم

طالب المجهول المطلق وان كان مشعورا به كان التصور حاضرا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال فان قيل لم لا يجوز ان يكون مجهولا من وجه دون وجه والمقصود تكميل الناقص قلنا ايضا فهذه الحجة قائمة بعينها في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا وذلك باطل قطعا فالجواب عن الاول ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين ح يلزم ارجاع التقسيم الى ذينك الوجهين والجواب عن الثاني انه لا شك ان التصور من حيث هو تصور غير التصديق من حيث هو تصديق فعلى هذا التصديق حالة زائدة على تصور الموضوع والمحمول وتصور الايجاب والسلب ولا يجوز في العقل حصول التصديق بدون هذه المفهومات والتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور واما التصور فهو شيء واحد ويستحيل ان يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه وظهر الفرق انتهت وهذا الكلام كما تراه يدل على ان التصديق حالة اذعانية تحصل عقيب التصورات الثلثة فعليك برفع الاضطراب الواقع بين كلماته **قوله** على المفهوم العقلي المركب القضية عبارة عن قول يحتمل الصدق والكذب فان كان القول لفظيا فالقضية ملفوظة وان كان القول عقليا فالقضية معقولة والاولى دالة على الثانية **قوله** لتغاير الاطلاقين متعلق بقوله زال **قال** وذلك لما عرفت الخ اعلم اولا ان الوجود والكون والحصول الفاظ مترادفة معناها واحد فالحاصل هو الموجود فما يكون موجودا في الخارج يكون حاصلا فيه وما يكون موجودا في الذهن يكون حاصلا فيه فلا شيء يطلق عليه الحاصل دون الموجود والوجود والتشخص متساوقان فالموجود في الخارج لا يكون الا متشخصا فيه والموجود في الذهن لا يكون الا متشخصا فيه ولا يمكن ان تكون مرتبة الوجود معراة عن الاكتناف بالعوارض فكذلك مرتبة الحصول فمرتبة الحصول الذهني ليست الا مرتبة العلم المكتنف بالعوارض الذهنية لا مرتبة المعلوم بالذات اعني الماهية من حيث هي هي وثانيا ان الفرق بين الجزء الاخير للقضية وبين التصديق على ما هو المحكى على ان مرجع التصديق عبارة عن النسبة المكتنفة بالعوارض الذهنية وهي مرتبة العلم والحصول والجزء الاخير هو نفس النسبة من حيث هي هي فمنشأ الاشتباه الواقع على ما يتوهم والمفهومات الثلثة من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية تصديق على رأى الامام والقضية انما هي نفس هذه المفهومات من حيث هي هي فمنشأ الاشتباه الواقع من اطلاق القضية والتصديق على المفهومات الثلثة على راى الامام ... القضية انما هي مرتبة العلم والحصول والقضية ليست كذلك اذ عرفت هذا فاعلم ان السيد المحقق اورد على عبارة السيد الشريف الواقعة في ... الاقوال ... تعبير ... المفهومات الا ... بقوله وذلك لما عرفت آه والثاني بقوله مع انه آه والثالث بقوله ثم في كلام ... آخره آه حاصل الاول انك قد عرفت ان ... المفهومات الثلثة من حيث هي حاصلة في الذهن اي في مرتبة العلم علم وتصديق والقضية انما هي مرتبة نفس المفهومات من حيث هي هي فقول السيد فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية ليس بسديد فان هذه المفهومات من حيث هي حاصلة ليست بقضية بل علم بها الا ... قال هذا ... يقتضي ان لا يصح كلام السيد الشريف اصلا فكيف قال ليس بسديد بل كان عليه ان يقول ليس بصحيح ... بامر ... مرتبة الحصول هي بعينها مرتبة العلم وان كان مذهب المحققين لكن بعضهم خالفوهم وذهبوا الى الفرق بين مرتبة الحصول ... مرتبة ... مرتبة الحصول ... مرتبة المعلوم ... الشيء من حيث هو هو وبين المرتبة المتقدمة على العلم وقد يعبر عنه بمرتبة الطبيعة من حيث هي هي ... نظرا ... بالذهن ومرتبة الاكتناف بالعوارض مرتبة العلم والوجود الذهني فيجوز ان يكون السيد السند ... بهذا الفرق ... ما قال من ان المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن اي في مرتبة المعلوم قضية ولا يخالف كلامه ما حققه السيد المحقق من ... الفرق ... هذا قال ليس بسديد ولم يقل ليس بصحيح ويمكن ان ... انما قال ليس بسديد تأدبا مع السيد من الاذكياء

وحاصل الثاني ان الضمير في قول السيد العلم بها يسمى تصديقا لا يخلو اما ان يرجع الى المفهومات الحيثية بحيثية الحصول في الذهن
او الى نفس المفهومات من حيث هي هي وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ح يكون معنى قوله والعلم بها يسمى تصديقا ان العلم بهذه المفهومات
الحيثية بحيثية الحصول الذهني تصديق وهذا خلاف الواقع لانك قد عرفت ان المفهومات الحيثية بحيثية الحصول الذهني علم تصديقي فتقرر
ان علم العلم يكون حضوريا لا تصوريا والمفهومات الحيثية بحيثية الحصول الذهني يكون حضوريا لا تصديقيا واما الثاني فلانه ح يكون المعنى ان العلم
بهذه المفهومات من حيث هي هي يسمى تصديقا فيكون التصديق عبارة عن المفهومات الحيثية بحيثية الحصول الذهني لما عرفت ان
الحصول الذهني عبارة عن مرتبة العلم وقد فسر السيد قبل هذا القول القضية بالمفهومات الحاصلة في الذهن من حيث انها حاكية فيه
فيلزم على تفسيره اتحاد التصديق والقضية فيلزم القرار على ما عنه الفرار وحاصل الثالث انه يلزم رجوع الضمير الى ما ليس مذكورا قبله
فان المراد من قوله فهذه المفهومات لا بد ان يكون امرا عقليا مركبا والمراد من الضمير انما هو المفهومات المتعددة فيلزم ارجاع الضمير الى
ما ليس مذكورا قبله وتوضيحه ان ههنا اربع احتمالات ذكر السيد المحقق واحدا منها وترك ذكر الثلثة اعتمادا على الفطرة النقادة الاول ان يكون
المراد من قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية المفهومات المتعددة من حيث هي هي متعددة من غير ان تعرض
لها هيئة وحدانية بها تكون امرا واحدا عقليا ويكون الضمير في قوله والعلم بها راجعا اليها والثاني ان يكون المراد من قوله فهذه
المفهومات الامر العقلي المركب من هذه المفهومات بعروض الهيئة الاجتماعية ويكون الضمير ايضا راجعا اليه والثالث ان يكون المراد من
المفهومات المفهومات المتعددة ويكون الضمير راجعا الى الامر العقلي المركب والرابع بالعكس ثم كل من هذه الاحتمالات الاربعة باطل اما الاول فلانه
يلزم على هذا التقدير ان تكون القضية عبارة عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهذا مع كونه منافيا لقول السيد قبيل هذا ان القضية
المعقولة هو المفهوم العقلي المركب من المحكوم عليه وبه والحكم ليس بصحيح في نفس الامر ايضا لان القضية حقيقة وحدانية فكيف تكون عبارة
عن المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة فان الكثرة المحضة تنافي الوحدة بل هي عبارة عن هذه المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الوحدانية واما الثاني فلانه على هذا التقدير وان كان يصح قوله فهذه المفهومات الخ لكن لا يصح ارجاع ضمير قوله والعلم بها يسمى
تصديقا الى هذا الامر العقلي المركب لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب والتصديق عند الامام علم مركب
من العلوم المتعددة فلا يصح قوله والعلم بها يسمى تصديقا على راي الامام ره بعد بيان رايه واما الثالث فلانه يصح كل
من القولين الاول للاول والثاني للثاني واما الرابع وهو الذي ذكره السيد المحقق فعدم ذكر مرجع الضمير لان المراد من المفهومات هو
الامر العقلي المركب منها لا المفهومات الكثيرة والضمير يرجع الى المفهومات الكثيرة فاحفظ هذا قال الا ان يقال الخ جواب عن الايرادين
الاولين من جانب السيد وحاصله ان الحيثية الواقعة في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة تعليلية ليست تقييدية حتى يلزم
كون المفهومات الحيثية بحيثية الحصول تصديقات انه ليس كذلك حتى يلزم عدم الفرق بين التصديق وبين القضية بل هي تعليلية علة لتسمية
المفهومات قضية فالمعنى ان المفهومات من حيث هي هي قضية وانما سميت بها لكونها حاصلة في الذهن لان القضية من المعقولات الثانية
فكونها المفهومات قضية انما يكون بعد حصولها في الذهن والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات من حيث هي هي ايضا فلا يلزم شيء من الاختلالات
التي في كلام السيد المحقق وهذا التقرير للجواب هو الاقوى فما وجه تزييفه بقوله اللهم الا ان يقال فوجهه ما قال بعض الاعلام رحمه الله في الحواشي
بانا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية وقد رده سراج المحققين ابي واستاذي نور الله مرقده بان كونها قضية انما هو

من حيث الحصول في الذهن لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية التي تعرض للشيء من حيث الحصول في الذهن ولم يحترزا عن ذلك
تعقل الحصول الذهني لا يبين عليه كونها قضية وليس الكلام ههنا فيها انما الكلام في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالمعقولة وبهذا اندفع الارتياب فيه
انتهى وقال الفاضل الخيرابادي لا ادري وجه تعريض هذا الوجه الوجيه انتهى **وانا اقول** وجه التعريض ان الحيثيات المذكورة في مبحث
العلم اكثرها تقييدية فالظاهر ان هذه الحيثية ايضا تقييدية وحملها على التعليلية صرف عن الظاهر فقول بعض الناظرين لا وجه للتعريض
اصلا انتهى صادر عن غفلة نعم يبقى امر آخر وهو انه لا وجه للتعريض لاحدهما بقوله اللهم وثانيهما بقوله الا ان يقال فافهم فان المقام
مما يعرف وينكر **قوله** هذا على التقدير اعتبار او على قول السيد المحقق لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب
بانه على تقدير حصول الاشياء باشباحها صحيح لجواز ان يكون ذو الشبح مركبا والشبح بسيطا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها كما
هو مختار جماعة من المحققين فلا يصح لان على سبيل حصول الاشياء بانفسها ان يحصل ماهية الشيء المعلوم الخارجي في الذهن وتكتنف
بالعوارض الذهنية المناسبة مع العوارض الاصلية فيكون علما وصورة علمية وبه الانكشاف فالعلم والمعلوم على هذا التقدير متحدان
بالذات ومتغايران بالاعتبار وظاهر ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات فلا جرم يكون علم الشيء الخارجي مثله
ان بسيطا فبسيط وان مركبا فمركب فعلم ذلك الامر العقلي المركب من المفهومات الثلثة المسمى بالقضية لا بد ان يكون ايضا واحدا مركبا
لا بسيطا كما زعمه السيد المحقق ومن ههنا يندفع الايراد عن كلام السيد السند لاستقامة كلامه على مذهب الامام فان العلم عنده مركب من المعلوم
المتعددة **قوله** صحيح لا غبار عليه لان الشبح وذا الشبح متغايران بالذات فلا يلزم من كون احدهما مركبا كون الآخر ايضا كذلك
بخلاف الصورة العلمية فانها متحدة مع معلومه الخارجي في الماهية متغايرة في التشخص فيلزم من تركيب احدهما تركيب الآخر
بالضرورة وهذا هو الذي اراد به الفاضل المحشي بقوله في الشرنية فقد انا لاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشبح بسيطا وذو الشبح
مركبا انتهى ومن ههنا ظهر اندفاع ما اورد عليه من ان عدم الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير ممنوع فان العلم والمعلوم كما انهما متحدان
على تقدير حصول الاشياء بانفسها كذلك هما متحدان على تقدير حصول الاشياء باشباحها ايضا فان المراد بالمعلوم في هذه القاعدة ليس
الا نفس الشيء مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية والخارجية والقيام بالذهن وهو المعلوم بالذات وهذا كما يوجد على تقدير حصول
الاشياء بانفسها كذلك يوجد على تقدير حصول الاشياء باشباحها فان الشبح القائم بالذهن الذي هو علم متحد مع نفس ذلك الشبح مع قطع
النظر عن حيثية القيام الذي هو المعلوم بالذات وليست هذه القاعدة مبنية على مذهب حصول الاشياء بانفسها كما يظهر من كلام الفاضل
السنديلي في شرح السلم حتى يصح الحكم بنفي الاتحاد بين العلم والمعلوم على تقدير حصول الاشياء باشباحها من الفاضل المحشي ههنا وجه الاندفاع
ان المراد من المعلوم في الشرنية ليس المعلوم بالذات فان اتحاد العلم معه موجود على هذا التقدير ايضا بل المراد به المعلوم الخارجي ولا ريب في ان
اتحاد العلم معه مخصوص بمذهب حصول الاشياء بانفسها فان غلبك هذا الوهم وسوسا ان المتبادر من المعلوم المعلوم بالذات فكيف يراد من المعلوم
المعلوم بالعرض فانظر الى الحكم في الشبح وان اردت زيادة التوضيح على ما ذكرنا فاستمع انا اذا علمنا الشيء الخارجي كزيد مثلا تحقق ههنا
ثلثة امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج والاكتناف بالعوارض الخارجية والآثار الاصلية كاللون والشكل والمقدار وغير ذلك
وهو موجود محسوس مقيد ويسمى معلوما بالعرض والثاني الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد
الا في اللحاظ فقط وهو المعلوم بالذات والثالث الشيء من حيث انه اكتنف بالعوارض الذهنية وقام بالذهن وهو الصورة العلمية وهو العلم

علامہ فضل امام الخیرآبادی

والمراد في قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات انما هو المعلوم بالذات كما لا يخفى على من راجع كلامهم فيتم الاتحاد تقدير حصول الاشياء
بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فانه الامر ان المعلوم بالذات على التقدير الاول هو نفس ماهية الشيء الخارجي من حيث هي هي وعلى التقدير
الثاني نفس الشبح القائم بالذهن من حيث هو هو واما المعلوم بالعرض اي الشيء الخارجي فيتحد المعلوم معه بالذات على التقدير الاول فقط
دون الثاني وهو ظاهر فالمراد في المنهية من المعلوم هو المعلوم بالعرض فيكون معناه لفقدان الاتحاد بين العلم الذي هو الشبح والمعلوم بالعرض
الذي هو ذو الشبح فيجوز ان يكون احدهما مركبا والآخر بسيطا فزاد بعض الناظرين ممن لم يتعمق في هذا المقام قال معترضا على الفاضل المحشي
ان اراد من قوله لفقدان الاتحاد نفس الشبح من حيث هو هو فمع ابائه قوله فيجوز عن ارادة هذا المعنى يرد عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز
كونهما متحدين عند اصحاب الشبح ايضا وان اراد به ذا الصورة كما يدل عليه قوله فيجوز آه فيرد عليه ان فقدان الاتحاد بين الشبح وذي الشبح
وان كان صحيحا لكن الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات اذ لو كان المراد به المعلوم
بمعنى ذي الصورة لكان لم يقل لا يختلف باختلاف الوجود على ان سياق كلام الشارح وسباقه يدل دلالة ظاهرة على ان الكلام في العلم
بمعنى الشيء من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدين على القول بالشبح ايضا انتهى بلفظه فتبين ما في هذا
الكلام من السخافة فان ذكر الشق الاول ههنا لغو صرف اذ المراد بالمعلوم هو ذو الصورة جزما وكون الكلام ههنا في المعلوم بمعنى الشيء
من حيث هو هو ممنوع ودلالة سياق كلام السيد المحقق وسباقه عليه غير ظاهرة ودلالة قوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات ايضا
غير بينة وانما لم يقل باختلاف الوجود وليظهر علة عدم الاختلاف فان قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات مشتمل على
دليل عدم الاختلاف ايضا وهو انه لما كان بينهما اختلاف اعتباري فكيف تختلف ذاته فكان كدعوى الشيء ببرهان ولا يخفى لطفه
فافهم واستقم قوله لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب آه محصله انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لما كان المعلوم مركبا وهو الامر
العقلي المركب من المفهومات الثلثة كان علمه ايضا مركبا فكيف يصح قول السيد المحقق ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير
مركب قوله اذ ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وذلك لان اختلاف الذاتيات اما ان يكون مع بقاء الذات بعينها او مع
انتفائها على الاول يلزم الافتراق بين الذات والذاتيات وهو يوجب تخلل الجعل بينهما وبينها لو لم يطلانه اظهر من ان يخفى وعلى الثاني
يلزم تبعية الذات للوجود وسخافته لا تخفى قوله والتوجيه آه الموجه معاصر استاذ المحشي القاضي احمد علي السنديلي حيث قال في حاشيته
قوله فان العلم المتعلق آه لما عرفت ان العلم من مقولة الكيف والانقسام ينافيه فلا يتوهم ان المفهوم العقلي مركب فعلمه ايضا كذلك لاتحاد العلم
والمعلوم لانه سفسطة كيف واتحادهما لا يفضي الى تركيبهما اما ترى سمعك ان مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء متحدتان مع ان

احدهما بسيطة والاخرى مركبة انتهى وحاصله انه قد تقرر في مقره ان العلم من مقولة الكيف وعرفوا الكيف بما لا يقتضي لذاته القسمة ولا النسبة
فبين الانقسام والكيف منافاة فما يكون منقسما كالخط والسطح لا يكون كيفا وما يكون كيفا كالحرارة والبرودة لا يكون منقسما
فالعلم لا يقبل الانقسام فلا يكون مركبا فالعلم المتعلق بالامر العقلي المركب يكون امرا واحدا بسيطا لا محالة **قوله** ينبغي ما فيه اشارة
الى ما صرح من الموجه من الاشتباه فان المنفي في تعريف الكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالثلث والربع لا الانقسام
الى اجزاء الماهية كيف فان المندرج تحت مقولة الكيف مندرج تحت جنس وفصل البتة ومن ههنا يندفع ايضا ما اخره هو ان العلم من مقولة
الكيفية كيف يصح انقسامه الى التصور والتصديق اذ الانقسام ينافي الكيف وجه الاندفاع ظاهر **قوله** ينافيه قول المحشي الخ لان مفاد
هذا القول جواز كون العلم مركبا بل كونه مذهبا للامام فكيف يصح توجيه كلامه ههنا بعدم جواز تركيب العلم **قوله** والقول الخ قال في المنهية
اشارة الى المنع على تقديره اما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلا يظهر وجه سند المنع قوله الا ترى الخ وحاصله انه لا يجوز ان يكون
حال حصول الاشياء بانفسها كحال مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء انتهى **اقول** هذا انما يستقيم اذا قرر القول السابق على طريق
الدعوى واما لو قرر على طريق المنع كما يظهر من قوله فلا يظهر وجهه فلا يستقيم لعدم جواز ورود المنع على المنع **قوله** لا يوجب تركيب الاخر
هذا من الافاحش فان الاتحاد بين الشيئين يقتضي الاتحاد بين حكمهما لا محالة **قوله** الا ترى الخ اعلم ان الانسان ان اخذ مع الكتابة
مثلا فهو مرتبة بشرط شيء وان اخذ مع عدم الكتابة فهو مرتبة بشرط لا شيء وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجود الكتابة
وعدمها فهو مرتبة بلا شرط شيء وهذه المراتب الثلث توجد في كل شيء فرض بالنسبة الى شيء آخر وتختلف باختلافها الاحكام فالحيوان
مثلا بشرط شيء اي الناطق نوع اذ الانسان ليس الا الحيوان مع الناطق وبشرط لا شيء اي عدم الناطق جزء وغير محمول على الانسان
والناطق لاعتبار عدم النطق معه وبلا شرط شيء اي من حيث هو هو جنس محمول على الانسان والناطق وغيرهما فمرتبة الجزئية ومرتبة
الجنسية متغايرتان بالاعتبار ومتحدتان بالذات ولعلك تفطنت من ههنا ان ما اشتهر على افواههم من ان الجنس جزء للماهيات
ما تحته وكذا الفصل لا يخلو عن تسامح لان الجنس من حيث هو جنس وكذا الفصل من حيث هو فصل لا يكون جزءا بل هو جزء في مرتبة اخرى
فان الجزء لا يكون محمولا على الكل كالسقف فلا يحمل على البيت والجنس والفصل يحملان على النوع فلا يكونان جزئين الا اذا اعتبرا
بشرط لا شيء وح فلا يكونان جنسا وفصلا اذا عرفت هذا فاعلم ان غرض الموجه من اقحام قوله اما ترى سمعك الخ اثبات كون احد
المتحدين بسيطا والاخر مركبا بمثال واضح وهو مرتبة لا بشرط شيء ومرتبة بشرط شيء فانهما متحدان بحسب المصداق مع ان احدهما
وهو لا بشرط شيء بسيط لعدم اعتبار شيء آخر معه وبشرط شيء مركب لاعتبار الشيء الاخر معه فعلم ان تركيب احد المتحدين لا يوجب تركيب
الاخر **قوله** لا تحصل له عندي لما عرفت الخ يعني انك قد عرفت ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات اذ لا يمكن تصور
انفكاك الجزء عن الكل مع بقاء الكل فكيف يصح قوله بعدم استلزام تركيب احد المتحدين تركيب الاخر فعلم ان العقلي المركب يكون علمه عقليا
مركبا لا محالة **قوله** كما تمسك الخ الغرض منه الاشارة الى التعارض بين كلمات ذلك الموجه فانه صرح في مواضع من تصانيفه ان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات وتمسك به في مواضع عديدة فكيف يقول ههنا بجواز الاختلاف **قوله** واما مرتبة لا بشرط شيء
وبشرط شيء الخ دفع لما اثبت به مدعاه وتوضيحه انه ان اراد ان هاتين المرتبتين متحدتان باعتبار منشأ الانتزاع كالحيوان مثلا بمعنى
ان الامر الواحد يصلح لانتزاعهما عنه باختلاف الاعتبارات فان العقل اذا لاحظ الحيوان بالابهام ما انتزع منه معنى مبهما فهو مرتبة

بلا شرط شيء واذا لاحظ بهما ثم حصلا مع شيء آخر فهو مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس تركيب احدهما وبساطة الآخر الا بحسب المنشا
اذ لا تعدد فيه وان اراد انهما بحسب مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهو ممنوع لظهور اختلافهما في المفهوم الانتزاعي **قوله** وان كان
بسيطا ومركبا فان الحيوان يعبر عنه في مرتبة بشرط شيء بالحيوان الناطق وهو مركب وفي مرتبة بلا شرط شيء بجنس الحيوان **قوله** فليسا
متحدين مطلقا ان غرض الموجه بهذا اثبات ان تركيب احد المتحدين لا يستلزم تركيب الآخر وهو لا يثبت بما ذكره من الجهة فان
ما بين المرتبتين كلتيهما بسيطتان باعتبار المنشأ لاتحاد منشئهما وباعتبار مفهوميهما العنواني وان كان احدهما مركبا
والآخر بسيطا فليسا متحدين بهذا الاعتبار بل بين مفهوميهما تغاير ذاتي **قوله** ومن ههنا اي ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء و
مرتبة لا بشرط شيء انتزاعيين **قوله** انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله اعلم اولا ان الاجزاء على نوعين حقيقية وهي التي تدخل في
ذات الشيء وتتركب ذاته منها كالدار تتركب من الجدار وغيره وكالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ويقال لها التركيبية
ايضا وتحليلية وهي ما لا تدخل في ذات الشيء بل تخترع عنه بعد تحليله ويقال لها الانتزاعية ايضا ثم الحقيقية تتنوع على نوعين
خارجية وهي التي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى الكل كاجزاء الدار وكالهيولى والصورة الجسمية للجسم وذهنية وهي التي ليست
كذلك كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع فالجنس والفصل جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان لكنهما ذهنيان حيث يجوز حمل
احدهما على الآخر وعلى الكل هذا هو المشهور بين الجمهور وذهبت شرذمة قليلة الى ان الكليات انتزاعية فيكون الجنس والفصل
على هذا التقدير ايضا منتزعين من النوع فيكونان جزئين تحليليين وثانيا ان الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل لها اعتبارات
ثلثة على ما بينا احدها ان تؤخذ بشرط شيء فهي عين النوع وثانيها ان تؤخذ بلا شرط شيء وهي مرتبة الجنسية والفصلية والجزئية الذهنية
وثالثها ان تؤخذ بشرط لا شيء وفي هذه المرتبة يمتنع حمل بعضها على البعض وعلى الكل ولذا يقال انها في تلك المرتبة اجزاء خارجية
لكنها غير الخارجية التي تقدمت ويقال للجنس المادة وللفصل الصورة فالجنس والفصل اذا اخذا بشرط شيء فهما عين الحقيقة النوعية
واذا اخذا بلا شرط شيء فهما جزآن ذهنيان يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما جنسا والآخر فصلا واذا اخذا بشرط لا شيء فهما
جزآن خارجيان لا يحمل احدهما على الآخر ويكون احدهما مادة والآخر صورة وثالثا انهما جزآن حقيقيان تركيبيان لا تحليليان
انتزاعيان ورابعا ان عبارات القوم قد اضطربت في جزئية الجنس والفصل ففي بعضها انهما جزآن حقيقة وفي بعضها انهما جزآن على
سبيل التسامح لا على سبيل الحقيقة ولا اضطراب بحسب الحقيقة فانهم كلما اطلقوا انهما جزآن حقيقة فمرادهم من ذلك الجزئية الذهنية ولا شك في
انهما جزآن ذهنيان حقيقة في مرتبة الجنسية والفصلية وهي مرتبة بلا شرط شيء وكلما اطلقوا انهما جزآن على سبيل التسامح ارادوا بالجزئية
الخارجية التي لا يمكن حمل بعضها على البعض فيهما ولا ريب ان الجنس والفصل من حيث هما هما ليسا بجزئين حقيقة [illegible] على سبيل [illegible]
فان مرتبة الجزئية الخارجية غير مرتبة الجنسية والفصلية هذا كله مستفاد من كلام القوم في مواضع شتى اذا عرفت هذا فنقول معنى عبارة
المحشي ههنا محتملان الاول بان يراد بالجزئية المضافة الى الجنس والفصل مطلقها ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان جزئيتهما ذهنية
لا خارجية بان يكون المعنى ومن اجل كون مرتبة بشرط شيء وبلا شرط شيء انتزاعيين يستعمل قولهم ان جزئية الجنس والفصل من حيث
هما هما انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعمله فهما جزآن ذهنيان لا خارجيان لما عرفت ان مرتبة [illegible] الجنسية
والفصلية انتزاعية فلا تكون جزئيتهما في هذه المرتبة الا ذهنية يحمل احدهما على الآخر لا خارجية وثانيهما ان [illegible] الجزئية

بهما الخارجية ويكون الغرض من هذا الكلام بيان ان مرتبة الجنسية والفصلية غير مرتبة الجزئية ويكون المعنى ومن اجل كون
ما بين المرتبتين بالاعتبارين مختلفتين تسمعهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل اياه الا فقط بشرط لا شيء فانه في تلك
الاعتبارية ما بين المرتبتين ما سبق ثبتت الاعتبارية مرتبة بشرط لا شيء ايضا وهي مرتبة الجزئية الخارجية فثبت ان جزئيتهما الى الخارجية
انما هي باعتبار لحاظ العقل وتحصله هذا الكلام على تقدير ان يشار بهما الى الاعتبارية ما بين المرتبتين ويمكن ان يشار بهما الى ما ذكر والمراد
ما هو الا خطر ببالنا فمحصله الخ هذا ما خطر بالبال في الحال والله اعلم بحقيقة الحال وبعض الناظرين طالما تعمق قال في معنى قوله انما هي
باعتبار اللحاظ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الآخر فتحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة بعينها الجنس
وبعينها الفصل فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة للنوع بل ما جزئيتهما الا بتحليل العقل واختراعه اذ لا يتقوم بهما حقيقة بل هما امران
اختراعيان يخترعهما العقل عن نفس الماهية المتقررة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام في
كل جملة منه خدشة اما اولا ففي قوله ويصير احدهما عين الآخر فانه ان اراد به اتحادهما وجودا فهو باطل اذ وحدة الوجود مع تعدد الموجود
باطل وان اراد به اتحاد الذات فهو من الاغاليط ولا تضييع الوقت بذكر بطلانها فان كتب الفن مشحونة بذكره وبداهة العقل جازمة به وان
اراد به معنى آخر فليبينه حتى يتكلم فيه واما ثانيا ففي قوله فتحصل حقيقة واحدة فانه صريح في ان الجنس والفصل جزءان تركيبيان حقيقيان
وهو مناف لما صرح به بعده واما ثالثا ففي قوله وتلك الحقيقة بعينها الخ لما عرفت آنفا والصواب ان يقال تلك الحقيقة يصدق عليها
الجنس والفصل واما رابعا ففي قوله فالجنس والفصل ليسا بجزئين حقيقة فانك قد عرفت مما مهدنا لك سابقا انهما جزءان حقيقة غاية الامر انهما
جزءان ذهنيان لا انهما جزءان بمجرد تحليل العقل واختراعه واما خامسا ففي قوله اذ لا يتقوم بهما حقيقة الم يعلم انه ان لم تتقوم حقيقة النوع
بالجنس والفصل فبأي شيء تتقوم وان اختار بساطته فمع كونه مطالبا باثباته يلزم عليه مخالفة المحققين وتكرم عليه كثير من المفاسد منها مخالفة
الدلالة التضمنية وكتب ارباب الفن مصرحة بها واما سادسا ففي قوله بل هما امران اختراعيان فان كون الجنس والفصل اختراعيين مما ذهب اليه
قليل من الناس والمحققون على خلافه على انه يخالف قوله بتحليل العقل واختراعه فكم من فرق بين الانتزاع والاختراع فافهم ولا تعجل
قوله فهاهنا لطائف اي في توجيه قول السيد المحقق العلم المتعلق بذلك الامر المتعلق علم واحد غير مركب **قوله** هو ان مقصود المحشي الخ مما ينبغي
ان يعلم اولا ان الكثرة على اربعة انحاء الاول الكثرة مع الهيئة الوحدانية دخولا بان يعتبر مجموع الوحدات والهيئة الاجتماعية والثاني
الكثرة مع الهيئة الاجتماعية عروضا بان يعتبر الوحدات فقط لكن لا من حيث هي هي فحسب بل من حيث كونها معروضة لها بان يكون
الهيئة في اللحاظ فقط والثالث الوحدات الكثيرة المحضة من دون اعتبار دخول الهيئة او عروضها والرابع كل وحدة وحدة على حدة
ثم الفرق بين الثالث والرابع ان الوحدات في الثالث كثرة محضة فليست فيها الهيئة الا انها تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون
كل وحدة مع وحدة اخرى وفي الرابع لما اعتبر كل وحدة وحدة على حدة فلا صلاحية ايضا لعروضها وثانيا ان العلم المركب يكون على
[illegible] على حدة من اجزائه ثم تعتبر فيها الوحدة الاجتماعية وثانيها ان يحصل شيء واحد من حيث هو شيء
[illegible] وان كان في نفسه ذا اجزاء [illegible] على نحو هذا حال الاجمال قبل التفصيل فانه نظير للثاني وحال الاجمال بعد التفصيل فانه نظير الاول
[illegible] العلم المركب على النحو الاول فحسب ثالثها ان اختلاف العلم بحسب اختلاف المعلوم فعلم الصورة الاولى والصورة الثانية للكثرة
يكون من النحو الاول اذ الحاصل ح في الذهن واحد من حيث هو واحد وان كان في نفسه ذا اجزاء وعلم الصورة الثالثة بعد اعتبار

الوحدة يكون من النحو الثاني وعلم الصورة الرابعة خارج عن كليهما بل تعدد العلوم هناك تعدد صرفا بدون الاجتماع وما قيل ان العلم
عند الامام مركب بالنحو الثاني لا بالنحو الاول آه فاختلاف على سنحه فاطرك ما ذكرنا فنقول حاصل توجيه المحشي ههنا انه ليس المراد من قول
السيد المحقق واحد غير مركب انتفاء التركيب مطلقا حتى يرد عليه ان علم المركب يكون مركبا لا محالة على تقدير حصول الاشياء بانفسها
فكيف يصح انكاره بل المراد منه انتفاء احد نحوي التركيب الذي هو المذهب للامام وتوضيحه ان في القضية كثرة واقعية ولا يمكن ان
تكون كثرة محضة من دون عروض الهيئة ولا دخولها والا لان تكون كثرة بمعنى كل وحدة وحدة ضرورة ان القضية حقيقة محصلة
واقعية ليست اختراعية محضة وفرضية صرفة فلو كانت عبارة عن الكثرة المحضة من دون عروض الهيئة ودخولها او عن كل وحدة
وحدة لفاتت وحدتها وتحصلها واللازم باطل فالملزوم مثله فلا بد ان تكون الكثرة الواقعة في القضية باحد النحوين الاولين فيكون القضية
عبارة من مفهوم الموضوع والمحمول والنسبة من حيث عروض النسبة او عن مجموع المفاهيم الثلثة والهيئة الاجتماعية وقد عرفت ان العلم
المتعلق بهذا النحو من الكثرة يكون واحدا عند الحصول باعتبار الوحدة في معلومه وان كان ذا اجزاء في الواقع اي لا يكون علوما متعددة
عند الحصول فتعتبر بعد ذلك الوحدة هذا معنى قول السيد المحقق واحد غير مركب فلا يكون تصديقا عند الامام تظهر ان ضمير قوله والعلم بها
لا يمكن ان يرجع الى الامر العقلي المركب المعتبر فيه الهيئة دخولا او عروضا فلا بد ان يرجع الى المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها
تصديقا عند الامام فيلزم ارجاع الضمير الى ما لم يذكر بعد هذا تقرير كلام السيد المحقق لبيان الاختلال في كلام السيد السند **قوله** ضرورة
ان القضية حقيقة محصلة اورد عليه بعض الناظرين بان هذا الكلام عجيب ولا ريب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء او اربعة
اجزاء على اختلاف المذهبين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعضها حتى تكون القضية مركبة تركيبا خارجيا حقيقيا
ولا بعضها متحد مع بعض لانها مركبة من مقولات متباينة ومن المستحيل اتحادها فلا تكون القضية مركبا تركيبا ذهنيا فاذن هي
حقيقة اعتبارية انتهى **اقول** الحقيقة المحصلة قد تطلق على الحقيقة الواقعية الموجودة من غير اعتبار المعتبر كحقيقة الانسان وغيره من
الحقائق الواقعية ويقابلها الاعتبارية وهي ما يكون وجودها باعتبار المعتبر وانتزاع المنتزع وقد تطلق على الاعم من ذلك وتفسر بما يعرض له هيئة
وحدانية واقعية كانت او اعتبارية ويقابلها الكثرة المحضة بدون الهيئة الاجتماعية ومراد الفاضل المحشي ههنا هو المعنى الثاني
فان القضية لا شك في انها ليست كثرة محضة بل لها حقيقة محصلة واحدة وان كانت وحدتها اعتبارية وهذا القدر يكفي في هذا
المقام **قوله** كالاعداد فانها عبارة عن الوحدات او الآحاد على اختلاف المذهبين مع الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا وليست
عبارة عن الوحدات او الآحاد المحضة كما زعمه المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية فيكون لها ايضا حقيقة محصلة وقال بعض الناظرين
قياس القضية على العدد فاسد لان الاعداد ليست مركبة من المقولات المتباينة بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتباينة فلا يمكن ان
تكون لها حقيقة محصلة اصلا انتهى **اقول** قد عرفت ما هو المراد من الحقيقة المحصلة وهي بذلك المعنى متحققة في الاعداد والقضية
كليهما فافهم **قوله** والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية اي حيثية كونها امرا واحدا عقليا معتبرة فيه الوحدة عروضا او دخولا **قوله** اي ليس
علوما متعددة فيها اشارة الى انه ليس مراد السيد المحقق نفي التركيب مطلقا حتى يرد انه لا يصح على تقدير حصول الاشياء بانفسها بل
مراده نفي نحو من نحوي التركيب وهو ان تحصل الامور المتعددة اولا كل واحد واحد على حدة ثم تعتبر فيها الهيئة الاجتماعية
فهذا النحو من التركيب ليس بموجود ههنا على تقدير كون القضية امرا عقليا مركبا اذ العلم على حسب المعلوم فالمعلوم

اى علوم اى مرکب
حصول الاشياء
المراد منه
منه سلمه

لما كان واحدا كان وان كان ذا اجزاء فى نفسه كان علمه ايضا كذلك **قوله** انما هو الشيء الواحد من حيث هو واحد الخ استبعد بعض
الناظرين ما سلف فى علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول والنسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل فى الذهن ح مركبا
من العلوم فلابد من تعدد الحاصل فلا يمكن ان يكون الحاصل فى علم القضية امرا واحدا انتهى **اقول** هذا استبعاد مبنى على
الغفلة عن كلمات القوم فانهم صرحوا ان للقضية ثلث مراتب الاولى الاجمال قبل التفصيل والثانية التفصيل والثالثة الاجمال
بعد التفصيل وقد استوضح ذلك بالقائك بصرك دفعة على الجدار الابيض فانه تنتقش فى قلبك الصورة الواحدة لو انحلت لانحلت
الى الصور المتعددة فهذا هو الاجمال قبل التفصيل ثم تفصله الى صورة الموضوع والمحمول والنسبة بينهما وتتصور كل واحد على حدة
والتعدد فهذا هو مرتبة التفصيل ثم تلاحظ هذه الامور بلحاظ وحدانى كما تقول هذه القضية كذا وكذا فهذا هو الاجمال بعد التفصيل والعلم
المتعلق بالنحو الاول والثالث واحد اجمالى كمعلومه وان كان ذا اجزاء فى نفسه والمتعلق بالثانى يكون متعددا كمعلومه فههنا
القضية لما كانت عبارة عن الامر العقلى المركب المعتبرة فيه الهيئة الوحدانية يكون علمه ايضا كذلك وان كان فى نفسه ذا اجزاء
ثلثة او اربعة واستبعاد هذا النحو من علم القضية مما لا ينبغى ان يصغى اليه لانه وقع بسبب اشتباه المرتبة الثانية بالثالثة وخلط حكم
احدهما بحكم الآخر ومن ههنا تظهر سخافة قول ذلك القائل قبيل هذا المقام تحت قول المحشى من حيث انها امر عقلى لقوله لان المراد
الامر العقلى المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحدانى فلا تخفى سخافته لان الموضوع ملحوظ بلحاظ والمحمول بلحاظ آخر والنسبة
بينهما ملحوظة بالتبع فليس ههنا لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء القضية والا يلزم كون القضية امرا واحدا مستقلا صالحا لان يحكم عليه وبه
وان كان المراد به الامور المتعددة الملحوظة بلحاظات فيرد عليه ان هذا لا يوجب كون العلم المتعلق بها امرا واحدا غير مركب انتهى
وذلك لانا نختار الشق الاول وكون كل واحد من الامور الثلثة ملحوظة بلحاظات متعددة لا ينافى تعلق اللحاظ الواحد الاجمالى
فان اراد من قوله فليس ههنا لحاظ واحد انه ليس هناك لحاظ واحد فى صورة تعلق لحاظ لحاظ على حدة فمسلم لكنه لا يجدى نفعا
او لم يتعلق به لحاظ واحد وان اراد به انه لا يمكن تعلق اللحاظ الاجمالى بالامور الثلثة فممنوع ومخالف للفطرة السليمة وما الزمه من لزوم
استقلال القضية ملتزم لم لا يجوز ان الاستقلال وعدمه تابعان للحاظ كما صرح به جمع من المحققين ومنهم السيد المحقق صرح به فى حواشى شرح
المواقف وغيره فما هى حاصلة فى لزوم استقلال القضية حين لحاظها بلحاظ واحد اجمالى وقد قرر هذا القائل ايضا فى مواضع بتبعية

الاستقلال ووحدتہ الملحوظۃ فما اخذ لہ عندہ ہہنا **قولہ** ولتعدد العلم آہ الاولی ان یقول اذ تعدد العلم بایراد اذ التعلیلیۃ مقام الواو والفاء
قولہ فلا یکون التصدیق عند الامام قال بعض الناظرین بل یکون تصدیقا عندہ لانک قد عرفت انہ لا یمکن ان تکون القضیۃ ملحوظۃ بلحاظ
واحد انتہی **اقول** بل لا یکون تصدیقا عندہ لانک قد عرفت ان القضیۃ امر عقلی مرکب ملحوظ بلحاظ واحد فلا بد ان یکون امرا
واحدا عقلیا فلا یکون تصدیقا عندہ لان التصدیق عندہ علوم متعددۃ صرفۃ او معتبر فیہا الوحدۃ ودعوی عدم امکان
تعلق اللحاظ الواحد بالقضیۃ کما صدر عن ہذا القائل غیر بینۃ ولا مبرہنۃ **قولہ** کما ہو التحقیق عند المحشی متعلق بالثانی وحاصلہ
ان التصدیق عند الامام عبارۃ اما عن علوم متعددۃ کما وقع فی بعض عبارات القوم او معتبر فیہ الوحدۃ کما ہو التحقیق عند المحققین
ومنہم المحشی وہو المفہوم من قول الامام فی "فصل اذا حکم علیہ بنفی او اثبات کان المجموع تصدیقا" **قولہ** کما سیاتی حیث قال فی
بحث تفاسیر التصدیق اعترض علی الامام بان تلک الادراکات علوم متعددۃ فلا یندرج تحت العلم الواحد الذی جعل مقسما
اقول قد سمعت من ائمۃ الحکمۃ ان الوحدۃ والوجود معنیان متساویان ومن وجود الاول وحدۃ فالتصدیق وان کان عندہ
علوما متعددۃ لکن لما کان لہ نحو من الوجود لانہ من الکیفیات النفسانیۃ یجب ان یکون لہ نحو من الوحدۃ علی انہم قد صرحوا بان التصدیق
عندہ مرکب وہو ایضا قد صرح بذلک فی الملخص والترکیب بدون اعتبار الوحدۃ ممتنع انتہی کلامہ وقال ہناک ایضا فی حاشیتہ علی حاشیۃ
ثبوت الوحدۃ للتصدیق بان تعتبر الہیئۃ الصوریۃ عارضۃ لہ لا بان تعتبر داخلۃ فیہ والا لکان مرکبا من العلم والمعلوم لان تلک
الہیئۃ من المعلومات دون العلم لا یقال التصدیق علی تقدیر ترکیبہ یکون من المرکبات الحقیقیۃ التی وحدتہا حقیقیۃ دون الاعتباریۃ
کما یحکم بہ الضرورۃ وقد حقق فی موضعہ ان الہیئۃ الصوریۃ داخلۃ فی المرکبات الحقیقیۃ لانا نقول ما یحکم بہ الضرورۃ ہو ان التصدیق
لیس من الاعتبارات الاختراعیۃ وکانہ من الاعتباریات النفس الامریۃ فالضرورۃ لا تابی عنہ انتہت **قولہ** فالمراد آہ ای
لما ظہر انہ لا یمکن ان یرجع ضمیر قولہ والعلم بہا الی القضیۃ فلا بد ان یرجع الی المفہومات المتعددۃ المحضۃ حتی یصیر التصدیق
المتعلق بہ متعددا ویکون کلام السید منطبقا علی مذہب الامام بلا کلفۃ مع انہ لا ذکر قبل الضمیر للمفہومات المتعددۃ وما قال
بعض الناظرین انت قد عرفت انہ لو کان المراد المفہومات المتعددۃ المعروضۃ للہیئۃ الوحدانیۃ لیصیر العلم المتعلق بہا عند الامام
تصدیقا ایضا انتہی قد عرفت سخافتہ فلا نعیدہ **قولہ** ومن ہہنا ای مما علم من ان القضیۃ عبارۃ عن امر عقلی مرکب معتبر فیہ
الوحدۃ ملحوظ بلحاظ واحد وعلمہا ایضا کذلک والتصدیق عند الامام عبارۃ عن العلوم المتعددۃ **قولہ** لیس بالعلم والمعلوم وذلک
لان العلم عند الامام متعدد صرف او مع الہیئۃ ولیس معلومہ القضیۃ ای الامر العقلی المرکب الواحد بل معلومہ امور متعددۃ وعلم القضیۃ علم
واحد مرکب وہو لیس بتصدیق عندہ قال بعض الناظرین انت تعلم انہ ان کان المراد ان نسبۃ الادراکات الثلثۃ او الاربعۃ التی
تعلم الامام کون مجموعہا تصدیقا الی القضیۃ لیس نسبۃ العلم والمعلوم بناء علی ان القضیۃ عبارۃ عن المفہومات الثلثۃ او الاربعۃ
المعتبرۃ فیہا الوحدۃ والتصدیق ہو علم المفہومات المتعددۃ کما ہو الظاہر فلا یخفی سخافتہ ... ایضا وان کان المراد ان الامام
لیس بقائل بہذا النحو من الفرق بین التصدیق والقضیۃ بناء علی ان الحکم الذی ہو احد اجزاء التصدیق فعل من افعال النفس عندہ
والتصدیق عندہ عبارۃ عن مجموع الادراکات والحکم فلا یکون الفرق بین التصدیق والقضیۃ بالعلم والمعلوم فلا یجدیہ نفعا اذ غرض السید
الشریف ان نسبۃ التصدیق علی مذہب الامام اعنی مجموع الادراکات الثلثۃ او الاربعۃ الی القضیۃ لیست نسبۃ العلم الی المعلوم سواء کانت او لم تکن افعالا انتہی

اقول ذكر الاحتمال الثاني ههنا بعيد عن شان جهلين لغرض الفاضل المحشي ليس الا الاول وما ادعى سخافته واحاله الى السابق وقد عرفت سخافته سابقا فلا تغفل قوله والكلام السابق ما ول دفع دخل مقدر تقريره ان الدخل انكار الفرق بين التصديق والقضية على راي الامام بالعلم والعلوم بناء على قول السيد المحقق سابقا وبهذا حصل الفرق بين التصديق والقضية عند الامام فانه صريح في ان المفهومات الثلاثة من حيث هي هي قضية ومن حيث الاكتناف علم وتصديق وهذا هو الفرق بالعلم والعلوم وتقرير الدفع ان التحقيق هو ما ذكره ههنا واما الكلام السابق الدال على الفرق بينهما بالعلم والعلوم فتامل بان المراد بالقضية هناك المفهومات المتعددة وهو مسامحة فالغرض هناك بيان الفرق بين التصديق وبين المفهومات المتعددة بالعلم والعلوم عند الامام لا بين العلم والقضية هذا او يمكن ان يقال ان الكلام السابق مبني على المشهور وهذا الكلام مبني على التحقيق وهذا التوجيه اولى عندي من الاول لان ارادة المفهومات المتعددة المعرفة من القضية تكلف صرف وكيف لا توجيه آخر يظهر لي وهو ان يقال معنى القول السابق اي وبهذا حصل الفرق الخ هو ان بما ذكرنا سابقا حصل الفرق بين القضية اي الامر العقلي المركب المخلوط بالملاحظة الوحدانية وبين التصديق عند من يرى انه علم واحد مركب بان يسلك مسلك الجمهور او لا يسلك مسلك الامام من القول بالتركيب وان كان قول الامام مخالفا لقوله ثمان التصديق عند الامام علوم متعددة وعند هذا السالك علم واحد مركب فان قلت هذا التوجيه يا باه لفظ عند الامام الدال على ان الفرق بين التصديق والقضية بالنحو المذكور محقق لديه قلت لفظ عنده مصروف عن ظاهره على كل حال فانه لو اريد من التصديق ما هو مذهبه ومن القضية المفهومات المتعددة لم يستقيم الفرق بينهما بالعلم والعلوم لا يستقيم ح عنده ايضا لان بناء الفرق المذكور على اتحاد العلم والمعلوم بالذات كما ظهر لك ما سبق والامام القائل بانه من منكري كون العلم عبارة عن الصورة المتحدة فيكون معنى كلام السيد المحقق وبهذا حصل الفرق بين التصديق على مذهب الامام وبين القضية عند من يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم وان لم يكن الامام قائلا بهذا النحو من الفرق ولعلك عرفت ان كلام السيد المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تحصيل فتفكر قوله ويؤيده ايضا اي يؤيد بيان الفرق بين التصديق والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم قوله ما سياتي من المحشي آه قال فيما سياتي عند قول المصنف في تفاسير التصديق وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به والحكم وهو مذهب الامام الخ التصديق على هذا التفسير مجموع تصورات اجزاء القضية فعلى تقدير تثليثها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والحكم وعلى تقدير تربيعها مجموع تصور المحكوم عليه وبه والنسبة الحكمية والحكم وعبارة الكتاب كما تراها ناظرة الى الاول انتهى قوله حيث لم يقل آه والحيثية تعليلية للتايد وحاصله ان السيد المحقق لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية مع كونه اخصر بل قال مجموع تصورات اجزاء القضية فعلم ان القضية ليست بعينها التصديق على مذهبه والا لما كان للعدول فائدة معتد بها قال بعض الناظرين يمكن ان يقال انما لم يقل التصديق عند الامام هو ادراك القضية لانه يوهم كون التصديق امرا بسيطا مع ان الامام قائل بكونه مركبا انتهى

اقول ايهام ادراك القضية لكون التصديق امرا بسيطا ممنوع كما لا يخفى قوله فاتحن العلامة المولوي محمد عظيم الكوفاموي وحاصل ما طعنه ان مقصود السيد المحقق من اقحام قوله في المنهية ثم في كلامه شتى آخر آه هو الاعتراض على السيد الشريف بانه يلزم على تحرير السيد عدم الفرق بين التصديق والقضية بالعلم والعلوم بناء على ان القضية هو الامر العقلي المركب كما صرح به السيد والضمير في قوله والعلم بها راجع الى المفهومات المتعددة مع ان المقرر عند الامام خلافه قوله من اتمام هذا الكلام هو الكلام على السيد فيه جناس تام كما في قوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة وليس في القرآن الكريم من هذا الباب غير هذه الآية صرح به العلامة ابن الاثير الجزري

له سوال مقدر للمحقق ١٢

في كتابه المسمى بالمشرق في باب الكناية التعجب الشاعر فاحفظه قوله والمقرر عند الامام خلافه فانه قائل بالفرق بين القضية والتصديق مثل
الفرق بين العلم والمعلوم قوله عجيب كل العجب قد يقال قد تقرر في مقره ان كل اذا اضيفت الى النكرة يراد به كل فرد فرد واذا اضيفت
الى المعرفة يراد به جميع اجزاء المدخول عليه وعليه يتفرع صدق كل رمان ماكول وكذب كل الرمان ماكول وههنا كل قد دخل على
العجب المعرف فيفيد ان لا عجب فوق هذا العجب وهذا عجيب مع ان مراتب التعجب متفاوتة فلا يكاد يصح هذه الدعوى اقول في جوابه ظاهر
العبارة وان كان يفيد ما ذكر الا انهم يذكرون مثل هذه العبارة ولا يريدون به الا القوة فالمراد عجيب غاية العجب ونظيره ما حكي ان
الصاحب ابا القاسم اسمعيل بن عباد انشد يوما بحضرة الاستاذ ابن العميد قصيدة ابي تمام فيها هذا البيت شعر كريم متى امدحه امدحه والورى
معي واذا ما لمته لمته وحدي فلما بلغ الى هذا البيت قال له الاستاذ هل تعرف فيه شيئا قال نعم مقابلة المدح باللوم وانما يقابل
بالذم او الهجاء فقال له الاستاذ غير هذا اريد فقال الصاحب لا ادري غير ذلك فقال الاستاذ هذا التكرير في امدحه مع الجمع بين الحاء
والهاء وهما من حروف الحلق خارج عن حد الاعتدال نافر كل التنافر فاثنى عليه الصاحب فقول الاستاذ نافر كل التنافر ليس المراد
منه انه لا تنافر اقوى منه كما يفيده ظاهره ليلزم كذبه بل المراد ان فيه تنافرا قويا كاملا فاعلم ان مثل هذه العبارة مستعملة في كلامهم
للقوة فكذا قول المحشي ههنا عجيب كل العجب سلمنا انه ليس المراد به القوة بل ما يستفاد منه بحسب الظاهر لكنا نقول هذا الحكم
ادعائي لا تحقيقي حتى يلزم عليه كونه خلاف الواقع ولا منافاة في الادعاء سلمنا ان هذا الحكم حقيقي لا ادعائي فنقول غرض
المحشي ان قول هذا الفطان عجيب كل العجب في هذا المقام بالنسبة الى اقوال الآخرين وهذا صحيح بلا ريب فافهم وكن من الشاكرين
قوله والمقصود آه حاصله انه ليس مقصود السيد المحقق ما فهمه هذا الفطان كيف وقد صرح في المنهية بان معلوم التصديق عند
الامام المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة والقضية عبارة عن المفهومات من حيث كونها امرا عقليا مركبا
فليست القضية معلوما للتصديق في زعم السيد المحقق ايضا ويؤيده ما ذكره بعد من ان التصديق هو مجموع تصورات
اجزاء القضية عند الامام حيث لم يقل ادراك القضية فهو ينادي باعلى نداء على ان الفرق بين القضية والتصديق ليس
بالعلم والمعلوم في زعم المحشي فما نسب اليه هذا الفطان افتراء صريح عليه بل المقصود من قوله ثم في كلامه شيء آخر وانما هو
نفس بيان الاختلال في كلام السيد الشريف بان الظاهر ارجاع ضمير العلم بها الى الامر العقلي المركب ويلزم ح
عدم انطباقه على مذهب الامام وانما ينطبق لو ارجع الى المفهومات المتعددة من حيث هي متعددة وهي بهذه الحيثية
غير مذكورة في ما قبل وقال بعض الناظرين قد عرفت انه لا اختلال في عبارة السيد انما الاختلال في زعم الشارح والمحشي انتهى
اقول قد عرفت عرفانا تاما وجود الاختلال التام في عبارة السيد لو لم يرتكب صنع الاستخدام وعدم الاختلال القليل الا في زعم هذا
القائل وما سبب ذلك الا الاختلال فتذكر واخرج من ربقة الجهل المركب وبه ظهرت سخافة قول هذا القائل ايضا لا حاجة لاصلاح
كلام السيد الى ارتكاب صنعة الاستخدام انتهى قوله والقول بانه القائل المولوي محمد اعلم وحاصله ان السيد اراد بالمظهر هو قوله فهذه
المفهومات المفهومات من حيث الوحدة لتكون امرا عقليا واحدا وبالضمير في قوله والعلم بها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال
في كلامه اصلا قوله من قبيل صنعة الاستخدام هو في اصطلاح علماء البديع عبارة عن ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره العائد اليه
معناه الآخر او يراد باحد ضميريه احدهما ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر وفي كليهما يجوز ان يكون المعنيان حقيقيين او مجازيين

وان يكونا مختلفين **قوله** وهي من المحسنات المعنوية تحسين الكلام بعد رعاية البلاغة ضربان معنوي اى راجع الى تحسين المعنى اولا
بالذات وان كان بعضها قد يفيد تحسين اللفظ ايضا كالاستخدام والمطابقة سوى المشاكلة ولفظي اى راجع الى التحسين اللفظ وهو
المقصود بالذات منه كالتجنيس وغيره وارباب علم البديع انما يبحثون عن هذين النوعين من التحسين فتحقيقه في موضعه **قوله** ليس بجيد
حاصله ان حسن صنعة الاستخدام ليس على الاطلاق بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدون قيام القرينة لا يحصل بها حسن بل تكون
مخلة بالفهم وفي عبارة السيد السند لا قرينة تدل على ذلك وفيه ما اورده الفاضل الچلپي بان ارتكاب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا
على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات الثلثة ولا بد لتعلق الادراكات المتعددة من كون المتعلق امرا
متعددا ولعله الى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله ليس بجيد **قوله** ولهذا اى لعدم قرينة في كلام السيد تدل على ذلك **قوله** الى امر خارج
وهو ما قال في حاشيته الحاشية لان المراد بالمفهومات الخ **قال** فان قلت الخ الغرض منه منع قول المصنف والعلم الحضوري
لا يكون بحصول صورة بان المراد بحصول الصورة في تفسيرهم العلم بحصول صورة الشئ حصول الصورة الحاصلة لتسامح
وهي اى الصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم ولو غيرية بالاعتبار كما في العلم الحصولي او عينه كما في العلم الحضوري
فعلم ان العلم الحضوري ايضا قسم من الصورة الحاصلة فبطل قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة
قال لتسامح ذكر المحقق الدواني في حواشي التهذيب ثلثة وجوه للتسامح في هذا التعريف الاول ان العلم هو نفس الصورة
الحاصلة لانه من مقولة الكيف على الاصح لا حصولها الذي هو نسبة بين الصورة والنفس فتعريف العلم به تسامح واضح ولا يخفى
عليك ما فيه فان العلم وان صرح جماعة من المحققين انه من مقولة الكيف لكنه ليس كذلك كما اوضحناه لك سابقا من ان كونه
كيفا حقيقة انما يصح على القول بحصول الاشياء باشباحها واما على القول بحصولها بانفسها كما هو المختار عندهم فكلا بل العلم ح
متحد مع معلومه فان جوهرا فجوهر وان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وقد مر ما له وما عليه فتذكره على ان هذا المحقق بنفسه صرح
في حواشي شرح التجريد ان العلم ليس كيفا حقيقة وعدهم العلم منه تسامح تشبيها للامور الذهنية بالامور العينية فكيف يقول
ههنا انه كيف على الاصح اللهم الا ان يكون ذلك القول مبنيا على التحقيق وهذا الكلام تقليد للمشهور فالاوجه ان يطرح حديث كون
العلم من مقولة الكيف من البين ويقال في بيان التسامح ان العلم عند المحققين عبارة عن الصورة الحاصلة لا عن حصولها
فتفسيره بحصولها لا يخلو عن تسامح الوجه الثاني ان المتبادر من اضافة الصورة الى الشئ كما في هذا التعريف الصورة المطابقة
فلا يشتمل هذا التعريف للجهل المركب بخلاف ما اذا قيل الصورة الحاصلة من الشئ فان الصورة الناشية من الشئ قد لا تطابقه
ولا يخفى على الفطن ما في هذا الوجه ايضا فان المتبادر من صورة الشئ مطابقتها لما هي صورة له وهذه المطابقة شاملة للتصورات
والتصديقات باسرها والمطابقة التي لا تشمل الجهليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من لفظ صورة
الشئ فالاولى ان يبدل التبادر بالايهام ويقال صورة الشئ موهم ان الصورة لا بد ان تكون مطابقة له ولا كذلك
الصورة الحاصلة من الشئ فكان اولى منه الوجه الثالث انه يخرج منه العلم بالجزئيات المادية فانه لا تحصل صورها
في العقل اى النفس المدركة على الاصح بل انما تحصل في الحواس الباطنة بخلاف ما اذا قيل عند العقل فان عند يستعمل
في القرب بين الشيئين سواء كان بالحضور او بحصوله فيه لا يقال المراد بالعقل في التعريف الذهني هو اسم المجموع

الحواس من النفس فانه ربما يطلق العقل على الذهن مقابل الخارج ايضا ويصدق التعريف على علم الجزئيات المادية ايضا لحصول صورها في الذهن لانا نقول هذا التقرير مما يرفع التسامح وان افاد صحته بالتاويل والمطلوب هذا الاول كما لا يخفى والتي اقول غرض السيد المحقق ههنا تتميم بارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة فحسب فلا حاجة اليه ذكر التسامحين الآخرين بل لو قال قد وقع في كلام كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول الصورة تسامح والمراد الصورة الحاصلة الخ لكان تم وانما هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا حاجة الى ذكر هذا التسامح ايضا ولا دخل له في الاعتراض فان الاعتراض يرد على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى الصورة الحاصلة او حصول الصورة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من الحصولي والحضوري كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا اعم نعم يتم التقسيم بالضرورة ان يراد من الحصول الحاصل حتى يكون الجواب عن الاول بان ذكر التسامحين الآخرين وان لم يحتج اليهما لكن ربما استطرادا وتبعا للاول واما الجواب عن الثاني فصعب بحسب الظاهر والذي يقتضيه النظر الادق هو ان ذكر هذا التسامح اشارة الى دفع توهم عسى ان يتوهم من قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة من ان العلم الحصولي عبارة عن حصول الصورة وهو مخالف للجمهور ومخالف لتصريحات المصنف ايضا في تصانيفه وحاصل الدفع انهم يعرفون العلم بحصول الصورة ويريدون به الصورة الحاصلة تسامحا فمعنى قول المصنف والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة ان العلم الحضوري لا يكون بالصورة الحاصلة فافهم فانه بالتامل حقيق **قوله** الظاهر انه ليس داخلا الخ اعلم ان بعض المحشين قد اورد على جواب السيد المحقق المصدر بقوله قلت بان هذا الجواب ليس على داب المناظرة لان السائل ناقل كما يشهد به قوله في مفتتح السوال قد وقع من كثير من المحققين آه والناقل من حيث هو ناقل لا يتجه عليه الاسئلة الثلثة اعني المنع والنقض والمعارضة والظاهر ان قول المجيب قلت منع لقول المعترض الناقل وهي اعم فيلزم ايراد المنع على الناقل ولما كان مبنى هذا الايراد زعم ان قول السيد المحقق وهي اعم داخل تحت النقل وليس كذلك رأى الفاضل المحشي دفع هذا التوهم بدفع مبناه وحقق ان قوله وهي اعم ليس داخلا تحت النقل فلا يكون منعه مخالفا لقواعد المناظرة وحاصله ان الذي يستفاد من كلامهم هو ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة تسامحا لئلا يلزم اندراج مقولة تحت مقولة اخرى فان العلم من مقولة الكيف على الاصح فلو فسر بحصول الصورة وهو من مقولة الاضافة لكونه نسبة بين الحاصل وبين المحصل فيه لزم اندراج الكيف تحت الاضافة فلهذا حكموا بالتسامح وقالوا المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة بان يراد من المصدر معنى اسم الفاعل وتكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولم يظهر من كلامهم انهم عمموا الصورة الحاصلة وادخلوا فيها العلم الحضوري ايضا فظهر ان قول المعترض وهي اعم آه ليس داخلا تحت النقل بل هو مقدمة على حدة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم ايراده فيصح جوابه بمنعها بلا ريب **قوله** لما كان العلم الحصولي من مقولة الكيف قد عرفت ما فيه فانصف **قوله** مع كونه من مقولة الاضافة هذا وان اشتهر بين الجمهور ومن ثم تراهم يقولون في العلم ثلثة مذاهب الاول ان يكون من مقولة الكيف والثاني ان يكون من مقولة الانفعال والثالث ان يكون من مقولة الاضافة لكن النظر الدقيق يقتضي بطلانه فان حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني كما صرح به السيد المحقق في ما سبق والوجود وغيره من الامور العامة ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات عندهم فلا يكون العلم على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة من مقولة الاضافة لا يقال عدم دخول الامور العامة في مقولة من المقولات [illegible]

والاشياء في المقولات العشر انما هي بالنظر الى الحقائق المتاصلة اي مالا يكون وجودها باعتبار يا محضا ولا باعتبار ذهنية بل يكون لها جنس وفصل في الذهن وان كان امرا انتزاعيا كالاضافيات والعدميات لا يكون لها حكم ذهنية كالفصول والامور العامة ومنها الوجود بل يكون باعتبار يا محضا كالمجموع من الجوهر والاعراض فليست داخلة تحتها ولا ينتقض الحصر بها وبالجملة حصول الصورة ليس من مقولة الاضافة فلا يكون وجها للحكم بالتسامح ولو قال لما كان العلم الحضوري من مقولة الكيف وغير حصول الصورة مع عدم دخوله في مقولة من المقولات حكموا بالتسامح لكان اولى **قوله** كما في شرح المواقف **اقول** لا تعلق للمحشي بما يرد على التقرير المذكور لحكم التسامح على ما نبهناك عليه فنسبة بحثه النقل لكلامه يرد عليه شيء فان الناقل لا يتوجه عليه شيء من الاسولة **قوله** ولم يظهر لهم عمومها ايضا قال بعض الناظرين فيه ان المحقق الدواني واتباعه قد عمموا الصورة الحاصلة بحيث يشمل الحضوري ايضا انتهى **اقول** لابد من تصحيح النقل ولعله لم يحصل له المراجعة الى اسفارهم فان الذي يظهر من المراجعة اليها انهم لم يعمموا الصورة الحاصلة اصلا بل ارادوا بها الصورة الحاضرة من الصورة الحاصلة ثم عمموا انظر الى صنيع المحقق الدواني في حواشي التهذيب حيث عرفوا اولا العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ثم قال والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك ثم عمم بقوله سواء كانت تلك الصورة عين الصورة الخارجية وهو في العلم الحصولي وعينها وهو في العلم الحضوري وبالجملة لم يعمموا الصورة الحاصلة بل الحاضرة والسر فيه ان الحصول قد يطلق ويراد فالحضور والوجود والاعم الشامل للحصول بعينه وبصورته وقد يطلق على ما يقابل الحضوري فحيث عرفوا العلم بحصول الصورة ارادوا بالمعنى الثاني وهو المراد في قول المصنف بهنا والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة وحيث عمموا التعريف المذكور ارادوا به المعنى الاول الشامل للحصولي والحضوري **قوله** كيف اي كيف يكفيهم تعميم الصورة الحاصلة لادخال العلم الحضوري فيها **قوله** وانما الداعي آه الاظهر ان يقول انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت ما ليس من مقولة من المقولات **قوله** فلو عمموا آه وحاصله انهم انما حكموا بالتسامح في تعريف العلم بحصول الصورة لئلا يلزم اندراج ما هو من مقولة الكيف اي العلم تحت مقولة الاضافة بحسب هذا التفسير فلو عمموا الصورة الحاصلة للحضوري ايضا لزم الفرار عما هو الفرار **قوله** عاد المحذور المذكور **اقول** لا يخفى ما فيه فان اللازم في ما سبق لزوم اندراج ما هو من مقولة الكيف تحت مقولة اخرى واللازم ههنا اندراج ما ليس من جنس مقولة من المقولات تحت ما هو من مقولة الكيف فلا يلزم عود المحذور المذكور بل المحذور الآخر ابتداء اللهم الا ان يقال ليس المراد بالمذكور شخص المذكور بل جنسه وهو لزوم اندراج احد المتباينين تحت الآخر وهذا القدر من المحذور مشترك في الموضعين **قوله** بل حاله كحال المعلوم آه وحاصله ان العلم الحضوري ليس داخلا تحت مقولة معينة بل هو متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا كما هو التحقيق فيكون حاله كحال المعلوم فان كان المعلوم جوهرا كالنفس الناطقة كان علمه ايضا وهو عينه جوهرا وان كان عرضا كان علمه ايضا وهو عينه عرضا ولا كذلك العلم الحصولي فانه مندرج تحت مقولة معينة وهي الكيف على الاصح قال في المنهية قيل ان الصورة ايضا كذلك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا فالصورة ايضا جوهر وان كان غيره فالصورة ايضا غيره فالصورة ليست مطلقا كيفية بل هي تابعة لذي الصورة انتهت وقد مر منا ما يتعلق بهذا المقام فتذكر **قوله** بل هو اي قوله وهي اعم **قوله** واذا وجهت ههنا اي حققت وفهمت ان قوله وهي اعم ليس بداخل تحت النقل **قوله** ان حاصل الجواب آه هذا حاصل الجواب على تقدير عدم دخول الجملة المذكورة تحت النقل بالمنع عليها لا كما قال بعض الناظرين

هذا حاصل الجواب على تقدير ان يكون قوله وهي اثم غير داخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون داخلا تحته انتهى بتغيير ما عن القلم فا
مع عدم صحته في نفسه ينافيه الفاء الداخلة على الثم هكذا اقول ذلك البحث الواصل ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من
الحصولي والحضوري بان صدر عن بعض المحققين لكن لا يجب اتباعه لكونه باطلا انتهى قوله لان المفهوم منها آه منشأ الوهم
لفظة من وتحصيل وجه آخر لكون تعريف العلم بالصورة الحاصلة من الشئ اولى من تعريفه بحصول صورة الشئ بلا لفظة من
قوله بالذات كما في التصديقات قوله او بالاعتبار كما في التصورات قوله فكيف تعم الحضوري فان في الحكاية لابد من المغايرة بين الحكاية
وما هي حكاية عنه ولو اعتبارا وفي الحضوري التغاير مفقود مطلقا قوله لانه وان وجد آه دفع توهم عسى ان يتوهم ان التغاير الاعتباري
موجود في الحضوري ايضا فان النفس مثلا من حيث انها قوة عاقلة عالمة ومن حيث انها قوة معقولة معلومة ومن حيث انها قوة
الكشف علم وهذا التغاير المعالج والمستعلج فلو تعم الحصولي الحضوري ايضا لم يلزم محذور اصلا وجه الدفع ان هذا التغاير ليس تغايرا حقيقة في
المصداق انما هو تغاير بحسب العنوان بعد الصدق فلا ينفع اذ لابد في الحكاية من التغاير حقيقة قوله فما وهم المتوهم المولوي محمد عظيم قال في
المنهية اي اذا كان قوله وهي اثم تتمة او رد ما المعترض فما وهم فاسد انتهت قوله وان قيل لا يتوجه عليه آه الاولى ان يقول لان الناقل من
حيث انه ناقل آه وتوضيح المرام ان المنع عندهم عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة من الدليل والنقض عبارة عن ابطال الدليل
متمسكا بشاهد اما التخلف او لزوم المحال والمعارضة عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه المدعي الدليل فلا بد لعروض هذه الثلاثة
من ان يدعى ويدلل وان الناقل اذا نقل شيئا كان يقول قال ابو حنيفة النية ليست بشرط في الوضوء فلا يخلو اما ان يصير مدعيا بالنقل
او لا فان صار مدعيا بالمنقول فقد صار ناصبا منصب المدعي لا منصب المعلل يكن الا تصحيح النقل فقط فاذا اراد الاستدلال عليه صار
ناصبا منصب المستدل والناصب ترد عليه الاسولة الثلاثة فيرد على مثل هذا الناقل كل واحد من هذه الثلاثة لكن لا من حيث انه
ناقل بل من حيث انه مدع وعلى الثاني لا يتوجه عليه شئ من الاسولة فان تعريفاتها تنبئ عن وجود الدعوى والدليل وهما مفقودان
في النقل من حيث هو نقل فان اردت زيادة توضيح لذلك فاستمع ان في النقل تحقق اربعة امور الناقل والنقل والمنقول والمنقول عنه
وان معنى لتوجه الاسولة على الناقل وهو ظاهر ولا على النقل الذي هو فعل الناقل بانه لو اورد عليه المنع مثلا فاما ان يكون غرض
المانع منه عدم تسليم النقل بان يقول لا نسلم انك تنقل كذا فهذا باطل قطعا واما ان يكون غرضه طلب تصحيح النقل فهو ليس بمنع
حقيقة وكذا لا معنى لتوجه الاسولة على المنقول عنه وهو ظاهر فان المنقول عنه اذا كان هو معتمد ولا معنى لتوجه السوال عليه بقي الشق الثالث وهو توجه
الاسولة على الشئ المنقول وهو وان كان صحيحا بحسب الظاهر لكنه ليس كذلك لان الناقل لم يلتزم صحته حتى يرد عليه الايراد الا ان يكون غرض
السائل طلب تصحيح النقل فهو امر آخر وهذا معنى قول بعض المحققين لا يمنع النقل الا مجازا فالمراد بالنقل المنقول الاعتقادي وقد اوضحت
ذلك كله في شرح الرسالة العضدية المسمى بالهدية المختارية قوله فاسد وذلك لما عرفت ان قول المعترض وهي اعم ليس داخلا تحت النقل
وقال بعض العلماء ينبغي ان يعلم انه يمكن دفع هذا الوهم على تقدير اندراج ذلك القول تحت النقل بان المنع وان لم يكن متوجها على نفس النقل
لكن يتوجه على المنقول عنه اذا كان هو غير العشاء فلا يقال هذا النقل من فلان ممنوع ويجوز ان يقال النقل عن فلان ممنوع اذا كان ذلك
فاسدا وفي ما نحن فيه المنقول عنه فاسد انتهى وتقلده بعض الناظرين وزاد عليه تجويز ورود المنوع الثلاثة على المنقول عنه حيث قال
انت تعلم انه على تقدير كونه داخلا تحت النقل هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع الثلاثة واردة عليه ...

اعتراض على المحشي

بطريق ... على ... من ...

كما فى ما نحن فيه انتهى وتعلمى بمعنى ورد والتنبيه واخويه على المنقول عنه فانها انما ترد على الدليل دالدعوى والمنقول عنه ليس بدليل ولا دعوى وهذا امر يفهمه البله والصبيان **قال** فى المطارحات هو علم للكتاب صنفه ابو الفتوح شهاب الدين بن يحيى بن حبش الحكيم السهروردى المقتول فى سنة سبع وثمانين وخمسمائة صاحب حكمة الاشراق والتلويحات وهياكل النور وغيرها ابن اخت العارف الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردى المعروف صاحب السلسلة وتمام عبارته هكذا اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثانى فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل فان لم يحصل ولم يزل فاستوى حالتا قبل الادراك وبعده وهو محال وان زال عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ ادراك امر آخر او صفة غير الادراك بطل الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر العدمى لا يكون انتفاء لما ليس بشئ وعلى الثانى للنفس ادراكات غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك شئ ثم الادراك للشئ تحصيل لا انتفاء ويجده الانسان من نفسه تحصيلا لا تخلية وليس حصول الشئ فى الاعيان نفس الادراك به والا لكان كل موجود مدركا لكل احد وايضا ما كان المعدوم فى الاعيان مدركا وما سبق علم الشئ على وجوده وبالجملة لا بد من حصول الشئ فى النفس فاذا كان للشئ وجود فى الخارج ان لم يطابقه الاثر عندك فليس بادراك له كما هو وان طابقه من وجه فادراك له من ذلك الوجه وان طابقه من جميع الوجوه التى هو لها فحصل الادراك به كما هو انتهت ولا بد علينا ان نذكر اولا ما يتضح به كلام المطارحات وثانيا ما يرد عليه من المناقشات فنقول غرض صاحب المطارحات ههنا اثبات ان علم الاشياء بحصول صورها فينا لا على طريق الازالة عنا وتوضيحه ان النفس لما كانت مجردة عن المادة ولواحقها فتكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها فتدركها ادراكا حضوريا غير محتاجة الى امر آخر وقد مر تفصيله واما الاشياء الغائبة عنها [illegible] ما عدا ذاتها وصفاتها فلا سبيل الى علمها الا بواسطة بها تنكشف المعلوم عندها وهى الصورة العلمية الى صفة وذلك لانا اذا ادركنا شيئا من الاشياء الغائبة [illegible] ادركنا [illegible] مثلا فلا يخلو اما ان يحصل فينا امر او لم يحصل على الثانى فاما ان يزول عنا شئ او لم يزل [illegible] كلها باطلة الا الاول وهو المطلوب اما بطلان الاحتمال الثالث وهو ان لا يحصل شئ ولا يزول فبينه بقوله فان لم يحصل ولم يزل الخ وقد مر على الاحتمال الثانى لقلة الكلام فيه وكثرته فى الثانى وحاصله انه لو لم يحصل فينا امر عند علمنا بزيد ولم يزل عنا امر يلزم استواء حالة الادراك قبله والا لا يلزم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانه اذا استوى حال العلم وما قبله فلا يكون فى العالم زيادة امر عند العلم فاى سبب لحصول العلم له فى هذا الوقت دون ما قبله على انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده فى حال الجهل [illegible] الاحتمال الثانى وهو ان يكون العلم بزوال شئ عنا لا بحصوله فبين بطلانه بقوله وان زال عنا شئ الخ وتوضيحه انه لو كان علم الاشياء بالازالة فاذا علمنا زيدا او زال عنا شئ فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر [illegible] يكون [illegible] علم زيد فاذا ادركنا زيدا زال عنا ذلك الادراك [illegible] اما ان يكون [illegible] ادراك من صفاتنا النفسانية كالسرور والحزن وغير ذلك والاحتمال ثالث سواهما [illegible] على الاول واما بطلان الثانى فبينه بقوله [illegible] الادراك [illegible] آخر [illegible] يكون الادراك [illegible] بعده هذا [illegible] الملازمة [illegible] الكنه [illegible]

ايضا زوال الازم تعلق الزوال بالزوال ضرورة وهكذا ادراك عمرو فلما كان زوال الادراك بكر وهو ايضا زوال لادراك آخر فلابد من تعلق
العدم بالعدم وهو متفق عليه وثانيا بطلان اللازم فلان العدم مفهوم يقتضى الاضافة الى الوجود ولا يمكن تعلقه بالعدم واللازم ان يكون
للسلب نقيضان احدهما مسلوبه وثانيهما سلبه وتعدد النقيض لشيء واحد باطل عندهم وستطلع على تحقيق ذلك عن قريب واذا بطل
اللازم بطل الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى ادراك عمرو مثلا امرا عدميا بل وجوديا فثبتت وجودية الادراك الزائل فبطل مذهب
الازالة لا يقال المطلوب هو ثبوت وجودية جميع الادراكات ولم يثبت ذلك لانا نقول قد ثبتت منه وجودية جميع الادراكات [illegible] فانا
ادركنا زيدا وكان عدم هذا الادراك شرطا لزمت وجودية ادراك عمرو وادراك عمرو واذا كان هذا الادراك [illegible] لزم وجودية ادراك بكر [illegible]
الماضية واما في المستقبلة فنقول اذا ادركنا بعد ادراك زيد شيئا يلزم منه كون ادراكه وجوديا ثم اذا ادركنا بعده امرا آخر يلزم كون ذلك الادراك
وجوديا وهكذا الخ فان قلت قد تقرر في مقره ان الادراكات الحصولية للنفس لا تحدث الا بعد مرتبة العقل بالفعل [illegible] سواء كانت النفس قديمة او حادثة فنقول
لا تثبت من هذا التقرير وجودية اول ادراك حصل له لانه ليس قبله ادراك شيء فلا يكون زوالا لشيء فلا تثبت من تعلق الزوال به وجوديته قلت فيه تسليم
المدعى فان قلت هذا التقرير لا يتم في آخر ادراك حصل للنفس وذلك في الآن الذي قبل آن الموت فانه ليس بعده ادراك عن زوال تعلق به حتى
تثبت منه وجودية هذا الادراك فيحتمل ان يكون جميع الادراكات وجودية دون الادراك الاخير وهو خلاف المطلوب قلت اولا انه لا قائل
بالفصل فلما ثبتت وجودية جميع الادراكات سوى الاخير ثبتت وجوديته ايضا وفيه انه على هذا لا يبطل مذهب الازالة بالكلية
بالتقرير المذكور الا بعد انضمام انعدام القائل بالفصل وتساوي جميع الادراكات في الوجودية والعدمية وهو خلاف ما صرح به السيد
المحقق ههنا فانه ذكر ان تقرير صاحب المطارحات دال على الايجاب الكلي كما سيأتي تحقيقه وثانيا ان الذي يثبت بالبرهان الفلسفي بطلان ادراكات
[illegible] لا تنقطع بل انما بعد الموت ايضا ترقيات وعلوم فلا تحقق الادراك الاخير وثالثا انا لو سلمنا تحقق الادراك الاخير لكنا نقول على هذا
التقدير وان لم يتحقق بعده ادراك لكن يمكن ذلك البتة فنقول لو كان هذا الادراك الذي فرضتموه اخيرا زوالا وعدميا يلزم لامكان تعلق الآخر
بالعدمي لامكان ان يتعلق به زوال وعلم ان لم يمت الرجل في ذلك الآن [illegible] وتعلق العدم بالعدم محال في نفسه فامكان ذلك ايضا محال
[illegible] امكان المحال محال واذا استحال اللازم استحال الملزوم وهو ان ذلك الادراك الاخير عدميا فثبت المطلوب وهو وجودية جميع الادراكات
بالتقرير المذكور هذا كله بالنظر الى هذا الوقت [illegible] وتوضيح الثاني انه لو كان الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة من
[illegible] الصفات النفسانية غير الادراك يلزم اجتماع صفات غير متناهية في وقت واحد واللازم باطل بالبراهين فالملزوم مثله وجه الملازمة
ان النفس في كل وقت قوة لان يدرك الامور الغير المتناهية وادراكات الامور الغير المتناهية على هذا التقدير زوالات كل منها زوال
لصفة موجودة في النفس من قبل فلابد من ان يكون بازاء العلوم الغير المتناهية صفات معدومة غير متناهية فان العلم يكون بحسب
المعلوم توحدا وتعددا كيف لا ولا يمكن تعلق الزوال الواحد بامور متكثرة فلابد لكل زوال من امر فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
في النفس [illegible] فثبت من هذا كله ان علم [illegible] بل صورة فينا لا بزوال شيء عنا ثم اورد صاحب المطارحات
دليلا آخر لاثباته بقوله ثم الادراك للشيء تحصيل الخ [illegible] ان الانسان الخارج الى وجدانه يتأمل في جنابه [illegible]
للشيء لا زوال امر فبطل مذهب الازالة ثم ايده بقوله [illegible] وهو يسمى مثل الاعيان الخ وحاصله ان ادراك الاشياء [illegible]
[illegible] وهو المسمى بالصورة العلمية الموجودة في [illegible] في الموصوف لا يمكن ان يكون علم كل شيء عين وجوده في الخارج

والالزمت مفاسد عديدة منها لزوم ان يكون كل موجود مدركا لان مناط الادراك كان نفس الوجود والاشياء متساوية الاقدام في الوجود فلا بد ان يكون كل موجود مدركا للنفس ومنها لزوم عدم سبق علم الشئ على وجوده اذ لا يتصور الشئ قبل نفسه ولما كان العلم عبارة عن نفس وجود الشئ العيني فكيف يتصور سبق العلم على الوجود ومنها لزوم عدم علم المعدومات لفوات مناط العلم هناك فثبت ان نفس وجود الاشياء ليس كافيا في العلم بل لا بد من حصول صورة وظاهر ان الشئ ما لم يطابق الشئ لم يكن حاكيا عنه فلا بد من ان يكون ذلك الاثر الحاصل مطابقا للذي بالاثر فان كانت المطابقة تامة يكون العلم ايضا تاما وان كانت ناقصة يكون العلم ايضا ناقصا هذا حاصل كلام المطارحات من اوله الى آخره وقد حرر هذا الايرادات الاول والاورده المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح الهياكل النور بانه على تقدير ان يكون كل ادراك بزوال الادراك [illegible] ان يكون بزوال ادراك حضوري يكون مسبوقا بعدم الادراك والايلزم من كون كل ادراك حضوري زوالا كون العلم الحصولي ايضا كذلك [illegible] بهذا احتمال ثالث سوى احتمالي المطارحات وهو ان يكون ذلك الزائل علما حضوريا والتقرير المذكور وان اثبت كون ذلك الزائل حصوليا وجوديا لا محالة لكنه لا يفيد اذ الغرض اثبات وجودية العلم الحصولي لا العلم الحضوري ولم يثبت فيحتمل ان يكون جميع الادراكات الحصولية زائلة والادراك الحضوري وجوديا ولا يلزم من كون الحضوري زوالا كون الحضوري ايضا زوالا فما لم يبطل هذا الاحتمال لم يثبت [illegible] عندي ان هذا الحاصل لا ينطبق على عبارة المحقق المذكور وتقريره المنطبق عليه ما ذكرته في تعليق الحائل [illegible] للسيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل ان غرض المحقق منع الملازمة التي ذكرها صاحب المطارحات بين كون ذلك الشئ ادراك امر آخر وبين لزوم وجودية ذلك الادراك [illegible] واجاب [illegible] المحشي في حواشي شرح الهياكل بقوله الظاهر ان المستدل [illegible] الادراك الحصولي فيحتاج هذا زوال الادراك الحضوري يكون [illegible] صفة اخرى غير الادراك ويكون داخلا في الشق الثاني [illegible] وقد فصلت في تعليقاتي [illegible] لبطلان الحصر بان هذا الاحتمال في هذه الصورة داخل في الشق الثاني بان يكون المراد من الادراك الواقع في الشق الثاني الادراك الحصولي بقرينة المقام [illegible] بالادراك الصادق للغير ايضا هو الادراك الحصولي [illegible] المعرفة [illegible] معرفة كانت [illegible] الاولى فيكون للمعنى وان [illegible] عنا شئ فاما ان يكون ذلك الشئ الزائل ادراك امر آخر على سبيل الحصول كعلم عمرو مثلا او لا يكون كذلك بل صفة غير الادراك الحصولي سواء كانت تلك الصفة علما حضوريا [illegible] امرا آخر [illegible] يكون الاول [illegible] وهو ان يكون الزائل علما حضوريا داخلا في الشق الثاني ولا يبطل الملازمة صاحب المطارحات [illegible] ان الشق الاول لما كان عبارة عن كونه غير حضوري فيكون حصوليا فيكون وجوديا ايضا لما عرفت [illegible] الحصولي الوجود والثبوت [illegible] وفيه تحتها معنى [illegible] فلا حاجة الى مؤنة الاستدلال وجوابه ان لتعيين الفريق [illegible] الاول عبارة عن [illegible] غير حضوري وهو اعم من ان يكون حصوليا فيكون امرا وجوديا [illegible] يكون امرا [illegible] فلا يثبت [illegible] حضوري كونه حصوليا وجوديا ما لم يقم برهان على الايراد الثالث [illegible] المحشي [illegible] بتقدير ان يكون [illegible] آخر غير الادراك الحضوري لا يلزم ان يكون [illegible] متناهية [illegible] ادراكات غير متناهية [illegible] ذلك يقال لكل نفس قوة تحصيل [illegible] العلم [illegible] الايراد [illegible] الامور الغير المتناهية صورا [illegible] الاولى [illegible] الا واحدا مستقلا [illegible] ادراكات

الايراد الاول

للمولانا جلال الدين

الايراد الثاني

الايراد الثالث

غير متناهية بالاجمال والثاني ان تدرك الامور الغير المتناهية على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية والرابع ان تدرك في
كل آن على سبيل البدلية وليس المراد هنا الصورة الاولى كما زعم المورد والمحقق لا يحتملها واما الصورة الثانية والثالثة فلا استحالة
فيهما على انكم ان فرضتم بهما اليها بحيث الصور فالرابعة هي المرادة ههنا وتوضيحه ان للنفس في كل آن قوة ادراك الامور
الغير المتناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في هذا الآن زيدا او بكرا او خالدا او عمرا وهكذا ويمكن لها ان تدرك
جميع الامور الغير المتناهية في آن واحد لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية فلابد ان يكون في النفس قبل هذا الآن
ادراكات غير متناهية بدل واحد منها عند تعلق العلم به فان قلت اي حاجة الى وجود الامور الغير المتناهية في النفس قبل
هذا الآن فانها لا تدرك في هذا الآن الا شيئا واحدا فغاية ما يلزم وجود زائل بهذا المدرك قبل هذا الآن لا وجود غيره قلت لما كانت النفس
قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية فيها قبل هذا الآن لتقدر النفس على
ادراكه اي شيء شاء من الاشياء المجتمعة فيها فانه لو لم توجد فيها في الآن السابق الا الامور الغير المتناهية بل القدر المتناهي مثلا عشرة لما قدرت
النفس على ادراك الامور الغير المتناهية بدلا في الآن اللاحق بل القدر الاول نعم على هذا القدر اي عشرة فيلزم ان تكون الادراكات الغير المتناهية
الادراكات الغير المتناهية بل الغير المتناهية خلف والايراد الرابع ما اورده ذلك المحقق في شرح الهياكل ايضا انه بعد تسليم وجود الامور الغير المتناهية
في النفس بطلانه ممنوع اذ لا يلزم كون تلك الصفات الغير المتناهية مترتبة وجوابه يعلم من تحقيق المصنف ههنا فانه اثبت الترتيب بين تلك
الامور وبحيث التحقيقة على انه يخالف ما صرح به ذلك المحقق الجليل في شرح العقائد العضدية ان الامور الغير المتناهية مطلقا مترتبة بشهادة
الحكماء القائلين بان من الامور الغير المتناهية ما هي غير مترتبة تشنيعا عليهم والايراد الخامس لما ثبت انه ليس شيئا محضا
اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الزائل السابق سلبا عدوليا ولا يلزم منه تعلق العدمي بالعدمي فان اذا ادرك زائل على هذا التقدير
كادراك عمرو مثلا سلب محمول الخروج من الثبوت فانه حصل ان زيدا عرض الزوال بهذه الحيثية ثبوت ولم يلزم العدم المحض فلم يلزم كون العدمي
اتصاف العدمي اي السلب المحض فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصول وجوديا محضا اي لا سلبا عدوليا والمراد بالاشياء السلب
مطلقا محضا كان او عدوليا فلا نسلم هذه المقدمة اذ السلب العدولي لما كان الخروج من التحقق يتعلق به العدم انتهى وتحصيل هذا الايراد ان الكلام
على احدى مقدمتي الدليل فان دليل صاحب المطارحات على سبيل القياس هكذا لو كان الادراك عبارة عن زوال الادراك لزم تعلق العدمي
بالعدمي لكن تعلق العدمي بالعدمي محال فكذا الملزوم فان كان المراد بالعدمي الذي تعلق به العدمي السلب البسيط المحض فالصغرى ممنوعة
لجواز تعلق العدم بالعدم الثابت وان كان المراد به العدمي مطلقا فالكبرى ممنوعة والايراد السادس ان لفظ الوجودي يطلق
على ثلثة معان الاول الموجود في نفس الامر سواء كان في الذهن او في الخارج ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في نفس الامر
والثاني الموجود في الخارج وهو اخص من الاول ويقابله العدمي بمعنى المعدوم في الخارج وان كان موجودا في الذهن والثالث ما لا يكون السلب جزءا
لمفهومه فان اريد بالوجودي ههنا المعنى الاول يكون معنى المقدمة المذكورة ان الامر العدمي لا يكون الا العدمي اي معدوم في نفس الامر
وهو ظاهر فهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكنه لا يفيد فلا يتم التقريب فان غاية ما يلزم منه كون الادراك الحصولي موجودا في نفس الامر من
ان يكون موجودا في الخارج او في الذهن والاعم من ان يكون السلب جزء المفهوم او لا يكون والمطلوب ههنا انما هو اثبات ان العلم الحصولي موجود
في الخارج فيما من غير ان يعتبر السلب في مفهومه وان اريد الثاني فلا تكون المقدمة المذكورة صحيحة لانه يكون معناها على هذا التقدير ان الامر

ف الايراد الخامس

ف الايراد السادس

العدمی لایکون اختصار المالیس بموجود فی الخارج وہذا باطل فان من الاشیاء مالا وجود لہ فی الخارج بل فی الذہن ویعرض لہ العدم
وآن اریدبہ الثالث لایکون المقدمۃ المذکورۃ صحیحۃ ایضا اذ علی ہذا یکون معنا ان الامر العدمی لایکون لشفار ما یکون السلب جزء مفہومہ
وہذا باطل فان العدمی کثیرا مایکون باشفار ما یکون السلب جزء مفہومہ کالاعمی والایراد السابع ان الثابت بالشق الاول فی الدلیل
المذکور لیس الا وجودیۃ ذلک الادراک الزائل ولا یلزم من وجودیۃ ادراک حصولیۃ لجواز ان یکون حضوریا فلا یثبت کون الحصولی
وجودیا وجوابہ علم مما ذکرنا سابقا من ان المراد بالادراک الواقع فی الشق الاول الادراک الحصولی لاحتمال کونہ حضوریا خارج عن
البحث والایراد الثامن ما اوردہ بعض الناظرین والمحقق حیث قال التحقیق ان الذی ذکرہ صاحب المطارحات علی تقدیر تمامہ لایدل
الا علی حصول امر فی الذہن حین تعلق العلم بشیء ولایدل علی ان العلم عبارۃ عن حصول امر فی الذہن لم لایجوز ان یکون العلم علی تقدیر
کونہ امرا وجودیا حالۃ اخری معبرۃ بالحالۃ الادراکیۃ ویکون الحاصل فی الذہن متعلق العلم کما حققہ الشارح وہذا الایراد مشترک الورود
علی صاحب المطارحات وعلی المصنف لایمکن دفعہ اصلا انتہی اقول القول بالحالۃ الادراکیۃ من مبتدعات المتاخرین کشارح
التجرید الجدید وصاحب الافق المبین وتبعہما السید المحقق وتبعہم صاحب سلم العلوم واشالہم واما فی کلام المتقدمین فلیس لہا اثر والمحکی
فانہم اتفقوا قاطبۃ بان العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ وفرعوا علیہ مقدمات کاتحاد العلم والمعلوم وغیر ذلک اذا عرفت ہذا فنقول ان کان
غرض ہذا المورد من کلامہ البیان لما ہو الحق لان کلام صاحب المطارحات لایستقیم علی مذہب المتاخرین فمسلم لکنہ لایفید ہہنا وان کان
غرضہ الایراد علی صاحب المطارحات کما یقتضیہ سیاقہ وصرح بہ فی سیاقہ فہو لیس بوارد لا علی صاحب المطارحات ولا علی المصنف ولا علی
غیرہما من المحققین لان کلامہم مبنی علی ما ہو الحق عندہم من ان العلم ہو الصورۃ العلمیۃ والایراد التاسع ما اوردہ ذلک المحقق فی شرح
الہیاکل ایضا حیث قال بعد نقل کلام صاحب المطارحات انت خبیر انہ لایخلو عن ضرب من الخفاء اذ لم لایجوز ان یکون للجاہل النفس نسبۃ
ما الی ذلک المعلوم فان قلت تحقق النسبۃ فرع تحقق المنتسبین نحن نذرک مالیس بموجود فی الخارج فلا بد من وجود آخر ولیس فی الخارج
فہو فی الذہن قلت الدلیل جار علی ان للمفہومات نحوا آخر من الوجود واما انہ فی الذہن فلا نسلم ذلک فلا یلزم الا وجودہ فی مدرک ما عقلا
او نفسا نباتیۃ او فلکیۃ او غیرہا ان امکن واما ان کل معلوم فہو موجود فی نفس عالمہ فلا یتم الدلیل علیہ سالما من المنع انتہی واجاب عنہ
الفاضل المنصوری فی شرح الہیاکل النور بان المستدل ہو من اعاظم ثلثۃ طرائق اما وتقریر الدلیل علی ارادتہ ان النفس لما ادراک بعد ان لم یکن حالۃ
حادثۃ فیہا بالضرورۃ وتلک الحالۃ اما ان تکون صفۃ موجودۃ فیہا او لا وعلی الثانی اما ان تکون زوال صفۃ اخری ولا والکل باطل
الا الاول فثبت المطلوب اقول لایخفی ان ہذا الجواب لایسمن ولایغنی من جوع فانہ ان اراد بقولہ الادراک حالۃ حادثۃ فیہا انہ حالۃ
حالۃ فیہا کحصول الصفات الانضمامیۃ للموصوف فہو ممنوع عند المعترض لابد لاثباتہ من برہان ودعوی الضرورۃ لاتسمع وان اراد
الاعم من ذلک ومن حصول النسبۃ المختصۃ والرابطۃ الخاصۃ بین العالم والمعلوم فہو لایفید المورد لما للمجیب کما لایخفی والحق ان خلاصۃ المرام
ہہنا ان دلیل صاحب المطارحات المذکور لیس دلیلا برہانیا بل ہو دلیل اقناعی مبنی علی مقدمات مشہورۃ مسلمۃ بین الحکماء ککون العلم
عبارۃ عن الشیء الحاصل فی الذہن انما عبارۃ عن الاضافۃ وککون العلم ہو الصورۃ الحاصلۃ لاحالۃ اخری تحصل بعدہا وکعدم تعلق العدم
بالمعدوم وغیر ذلک فلا یثبت منہ الا کون الادراک اعم من الوجودی والانتزاعی والثابت لاوجودیۃ خاصۃ والمطلوب ہذا الادراک العلم
وادعیٰ ایضا ان التزمنا منہ لیس الا نفی کونہ زوالا محضا واما نفی کونہ انتزاعیا ثابتا فبدلیل آخر فتدبر لقد اطلنا الکلام فی ہذا المقام

وفضلا عالم بفضله الاعلام لان المقام مقام مزلة الاقدام کم زلت فیه اقدام الاقوام قوله حاصله آه قد ذکر ان حصول الحاصل فالحاصل
قوله للنفس الموجودة فائدة التقیید بالموجودة التنبیه عن ترتیب قوله اما ان یکون ایضا ای کما فرض زواله علما حصولیا قوله
ای امر ایر بیان المراد بالصفة الامر مطلقا اعم من الحقیقی فلا یرد علیه ما سیاتی قوله غیر الادراک الحصولی تحقق فیه ثلث صور احدها
ان یکون ذلک الزائل علم الصفة الاضافیة وثانیها ان یکون نفس صفة من صفاتها کالسرور والحزن وغیرهما وثالثها ان یکون
علم النفس بذاتها والیه اشار بقوله سواء کان علما حضوریا اولا قوله وعلی الثانی ای علی تقدیر ان یکون الزائل امرا غیر الادراک
الحصولی یلزم وجود الامور الغیر المتناهیة فی النفس قبل آن الادراک جمالة قوة لادراک الامور الغیر المتناهیة علی سبیل البدلیة
قوله وعلی الاول ای علی تقدیر کون ذلک الزائل حصولیا قوله فالالزم آه ای وان لم یکن الزائل موجودا یلزم تعلق العدم بالعدم
واللازم باطل فالملزوم مثله قوله انتفاء ما لیس بشیء یستفاد منه ان المعدوم لیس بشیء والتحقیق ان الشیء قد یطلق علی الموجود
فالمعدوم لا یکون شیئا بهذا المعنی وقد یطلق علی ما یصح ان یعلم ویخبر عنه فیکون المعدوم بل الممتنع ایضا شیئا بهذا المعنی کذا حققه المحقق
الدوانی فی حواشی شرح التجرید والمراد ههنا هو المعنی الاول قوله وهو محال هذا هو المشهور بین الجمهور وتوضیح المقام ان السلب ان اعتبر معه ثبوت
کما فی القضیة المعدولة یسمی سلبا ثابتا وان لم یعتبر معه ثبوت یسمی سلبا محضا وسلبا بسیطا والسلب الثابت یتعلق به السلب اتفاقا واما السلب
المحض فهل یتعلق به السلب اختلفوا فیه فالذی ذهب الیه الجمهور هو انه لا یتعلق السلب بما لا یتعلق بالوجود والثبوت بل حواشیه لمعنویة
واستدل علیه المحقق الدوانی فی حواشیه الجدیدة لشرح التجرید بان السلب المحض لما کان معنی غیر مستقل فلا یکون له صلاحیة لان یضاف
الیه السلب اذ لا بد للمضاف من ان یکون ملتفتا الیه بالذات ولا یخفی علیک ما فیه فانه منقوض بایراد السلب الباطل علی النسبة الایجابیة
فانها ایضا رابطة فلو کانت الرابطیة مانعة عن التعلق فکیف یرد السلب علی الایجابیة لکونها رابطة وایضا قد تقرر فی مقره ان اثر المجعول
هو الجعل البسیط واثره لیس الا نفس الماهیة من دون اللحاظ الی وجودها واتصافها بالوجود وهی فی هذه المرتبة معدومة محضة لا حظ لها
من الوجود ومع ذلک فیتعلق العدم بها فیما نقول السلب لا یضاف الا الی الوجود غیر صحیح وقد اجاب بعضهم عن الاول بان کلام الدوانی
مبنی علی ما ذهب الیه المتاخرون من ان النسبة السلبیة نسبة بسیطة کالایجابیة مغایرة لها بالذات وعن الثانی بان الحصر فی قولهم السلب
لا یضاف الا الی الوجود لیس حقیقیا بل هو بالقیاس الی السلب وکلاهما فیهما اما فی الاول فلان کلام الدوانی فی مواضع من تصانیفه صریح
فی ان النسبة السلبیة عبارة عن رفع النسبة الایجابیة فنسبة لبساطتها الیه لا ینبغی ان یصغی الیه واما فی الثانی فلان غرض المورد لیس الا ایراد
علی هذا الحصر حتی یقال انه اضافی بل غرضه انکم جوزتم ورود السلب علی نفس الماهیة من غیر لحاظ الثبوت فلم لا تجوزون ورود
علی ماهیة السلب مع قطع النظر عن الوجود اذ لا فرق بین الماهیات الاخر وبین ماهیة السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها واقول
بان الحصر اضافی لا یدفعه بل هو اول الکلام ولعل التحقیق هو ما ذهب الیه المحققون من انه تمکن اضافة السلب المطلق الی السلب المطلق ایضا
کما انه یضاف الی الوجود والماهیات الاخر والفرق بین الامرین لا برهان علیه الا تری ان العقل یجوز من اضافة السلب الی السلب
من غیر لحاظ الی التحقق یختل کثیر من قواعدهم المعقولیة مثل التناقض بین القضیة عند اتحاد طرفیها فی الموجبة والسالبة فانه لما جاز ورود
علی السلب خرجت قضیة ثالثة ... [illegible]
نقیضان سلب السلب او جه ... [illegible]

ومنها اشتراط ايجاب صغرى الشكل الاول فانه لا ينتج ان قولنا ليس لا شيء من الانسان بحيوان وكل حيوان جسم لا ينتج بعض الانسان
جسم فاشتراط ايجابها الا يكون صحيحا ومنها اشتراط ايجاب المقدمتين مع كلية احديهما في الشكل الرابع ومنها ايجاب الصغرى في
الشكل الثالث ومنها عدم انعكاس السالبة الجزئية بالعكس المستوي الا ان تكون من الخاصتين فانه لا شك ان قولنا ليس لا شيء
من الحيوان بانسان بل رجال السلب الى السلب سالبة جزئية فان سلب السلب الكلي للايجاب يكون سلبا جزئيا كما ان رفع الايجاب
الكلي سلب جزئي التزاما ويعكس الى قولنا ليس لا شيء من الانسان بحيوان وان لم تكن من الخاصتين كيف وهو لازم للايجاب الجزئي
الذي ينعكس كنفسه وبالجملة يلزم على تقدير اضافة السلب الى السلب مفاسد كثيرة الا ان نقول لما كان السلب المضاف الى السلب
في المراتب الشفعية مستلزمة للموجبة المحصلة كسالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة السالبة وفي المراتب الوترية للسالبة
البسيطة كسالبة سالبة السالبة وسالبة سالبة سالبة سالبة السالبة لم يعتبروه على حدة بل استغنوا باعتبار الموجبة والسالبة
عن اعتبار هذه المراتب فاجروا عليها الاحكام بحسب مقتضى قوله الشيء الواحد لا يكون له الا نقيض واحد انه لا يكون النقيضان متباينان
في المصداق فسلب السلب الوجود ليسا متباينين حتى يكون السلب نقيضان والحاصل ان عدم اعتبارهم سلب السلب ليس
لعدم امكانه بل لعدم افادته فائدة جديدة كيف وقد قال الرازي في بحث التناقض ان نقيض كل شيء رفعه فنقول لو تعلق السلب بالسلب
لزم ان لا يكون للسلب نقيض بهذا المعنى ... بان العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ثابت عليه برهانا تقريبا بعد وهذا سمي قول
المحقق الدواني في شواكل الحور كما نقله السيد المحقق ههنا ان المقدمة الاخيرة وهي الذاتي سابق ممنوعة بل ظاهر البطلان
ما اجاب عنه السيد المحقق بقوله انت تعلم ان المقدمة الاخيرة الخ وغرضه منه تأويل المقدمة المذكورة بحيث لا يرد عليه المنع وحاصله
انه ليس معنى المقدمة المذكورة ان العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليه المنع بان العدم يضاف الى العمى وهو عدمي
بل معناه ان العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ... لا يستلزم الوجود فانه لو لم يستلزم عدم عدم الشيء وجود ذلك الشيء لزم ارتفاع
النقيضين فلا بد ان يستلزم وجود ذلك الشيء عدم العدم ... الذاتي او روى في سند المنع وان كان انتفاء ما ليس بشيء لكن
هذا الانتفاء يستلزم الوجود فان عدم العدم يستلزم الوجود والاعمى يستلزم البصر وقس عليه امثال ذلك فعلى تقدير كون الادراك
وجوديا لزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله وتوضيحه ان هذا الزوال اللاحق كادراك زيد مثلا
ان لم يستلزم وجود الشيء الثالث كادراك بكر لزم ارتفاع النقيضين وهما ادراك بكر وعدمه اعني ادراك عمرو وان استلزم لزم وجودية
وجودية ادراك بكر فيثبت المدعى كلية باجراء هذا التقرير في جميع الادراكات ومن ههنا ظهر الفرق بين هذا التقرير وبين التقرير
السابق وهو ان في التقرير السابق تثبت وجودية كل ادراك يتعلق ادراك آخر عليه بناء على ان العدمي لا يكون انتفاء لما ليس
بشيء فتثبت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك عمرو عليه وتثبت وجودية ادراك عمرو يتعلق ادراك زيد عليه وقس عليه واما في هذا التقرير
فتثبت وجودية كل ادراك بعد تعلق الادراك بادراكه على الزوال بزواله فتثبت وجودية ادراك بكر يتعلق ادراك زيد على ادراك عمرو
المتعلق بادراك بكر لا بمجرد تعلق ادراك عمرو وهكذا قوله اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اقول توضيح المقام ان العلم على
مذهب القائلين بالزوال اما ان يكون عبارة عن الزائل من حيث انه زائل فادراك زيد هو ادراك عمرو حين تعلق الزوال به وادراك عمرو هو
ادراك بكر حين تعلق الزوال به واما ان يكون عبارة عن نفس الزوال فادراك زيد هو زوال ادراك عمرو وادراك عمرو هو زوال

ادراک بکر وہکذا وکل منہا باطل اما کونہ عبارۃ عن الزائل من حیث ہو زائل فلانہ لو کان عبارۃ عن الزائل حین تعلق الزوال بہ
لزم ان یکون ذلک الزائل وجودیا لامتناع تعلق العدمی بالعدمی فیلزم وجودیۃ جمیع الادراکات ہذا اذا کانت المقدمۃ الممنوعۃ
علے ظاہرہا واما اذا اولت بما اولہا بہ السید المحقق فیقال لو کان کل ادراک زائلا من حیث ہو زائل لزم تعلق العدم بالعدم
علی وجہ لا یستلزم الوجود وہو محال فلا بد ان یکون الزائل الذی تعلق الزوال بزوالہ کادراک بکر حین ادراک زید وجودیا فیثبت
وجودیۃ جمیع الادراکات بعین ہذا التقریر واما کونہ عبارۃ عن الزوال فلانہ اذا کان العلم کادراک زید مثلا زوالا فلابد
ان یکون زائلہ وجودیا لامتناع تعلق العدم بالعدم ہذا اذا حمل علی ظاہر المقدمۃ واما اذا اولت بالتاویل السابق فیجب ان یکون
زائل زائلہ وجودیا کادراک بکر وہکذا فی کل علم فیثبت وجودیۃ جمیع العلوم علی کلا التقدیرین وبعد اللتیا والتی اقول الحکم الفاضل
المحشی بالظہور علی تقدیر کون العلم عبارۃ عن الزائل واحتیاجہ الی البیان علی تقدیر الزوال فان کلیہما سیان فی الظہور وعدم الظہور فافہم
واستقم **قولہ** بزوالہ کادراک عمرو حصل بزوالہ علم زید **قولہ** او بزوال زوالہ کادراک بکر مثلا حصل بزوال زوالہ علم وہو ادراک زید
قولہ لخصوصیۃ علم دون علم بان یتعلق الزوال بادراک بکر مثلا او یتعلق الزوال بزوالہ **قولہ** فالزائل او زائل الزائل قال فی الحاشیۃ ہذہ
المقدمۃ مربوطۃ بقولہ بزوالہ او بزوال زوالہ نشت یعنی الاول بالاول والثانی بالثانی **قولہ** کما فی حاشیۃ الحاشیۃ وہو ان العدم لا یکون الا نقیضا
لما لیس بشئ علی وجہ لا یستلزم الوجود **قولہ** فما قیل الخ قد ذکرنا ان صاحب الشواکل اعترض علی حصر صاحب المطالعات بانہ لا یجوز ان یکون
العلم زوالا لادراک حضوری ولا یلزم من کون الادراک الحضوری وجودیا کون الحصولی جزئیا فاجاب عنہ السید المحقق فی حواشی الشواکل
بان المستدل اراد بالادراک فی الشق الاول الادراک الحصولی وان رد علی ہذا الجواب المولوی محمد عظیم الکوفاموی بقولہ لکن یرد علیہ انہ یبقی امر
خارج الشقین وہو ان یکون الزائل حضوریا غیر صفۃ کعلم النفس بذاتہا فلا یلزم علی تقدیر وجودیۃ الزائل المدعی انتہی وحاصلہ ان دخال
العلم الحضوری فی الشق الثانی لا ینفع لانہ لا یدخل فیہ الا العلم الحضوری الذی یکون صفۃ والعلم الحضوری الذی لا یکون صفۃ کعلم النفس بذاتہا
یبقی خارجا عن الشقین فالایراد بحالہ وتفصیلہ ان احتمال کون الزائل حضوریا لا یخلو اما ان یکون داخلا فی الشق الاول او الثانی لا سبیل
الی الاول لعدم ثبوت المدعی حینئذ ولا سبیل الی الثانی لخروج احتمال کون الزائل حضوریا غیر صفۃ کعلم النفس بذاتہا وقد اشار الفاضل
المحشی الی دفع ہذا الایراد بوجہین الاول ولعلہ اراد بہا تقییدہ بالنفس الموجودۃ فحاصلہ ان الکلام فی ادراک النفس الموجودۃ فاحتمال کون الادراک
زوالا لادراک حضوری غیر الصفۃ وہو علم النفس بذاتہا ساقط من البین فانہ لو زال علم النفس بذاتہا لما حصل لہا ادراک غیرہا لان الذی لا یدرک
نفسہ لا یدرک غیرہ والثانی بتغییر الصفۃ بالامر وحاصلہ ان ہذا الاحتمال بعد تسلیم امکانہ داخل فی الشق الثانی فان المراد بالصفۃ الامر القائم
بہ لیس بالتقابل الذات حتی یرد ان ہذا الاحتمال لا یکون داخلا فیہ بل المراد بہا الامر سواء کان صفۃ اوذاتا فیدخل ہذا الاحتمال فی الشق الثانی
ویصح الحصر بلا کلفۃ **قولہ** لان المفروض انما ہو کون الحصولی زوالا فالمطلوب اما اثبات او ثبوت وجودیۃ العلم الحصولی الذی یبطل تقدیر کون
احتمال الحضوریۃ داخلا فی الشق الاول ہو الاہم فلا یتم التقریب فان قلت فاذن لا یعلم حال الحضوری ایکون وجودیا او عدمیا قلت قد تقرر
سابقا ان العلم الحضوری عین المعلوم من کل وجہ فحالہ بعینہ حال المعلوم فلا حاجۃ الی بیانہ **قولہ** وہو ممنوع بل باطل **قولہ** وکذا ما قیل او کانت
الخ القائل المولوی محمد عظیم ایضا وعبارتہ ہکذا اقول فالاولی ما فی المطارحات بیانہ اذا کانت المقدمۃ الممنوعۃ ما ولہ بما ذکرہ المحشی
لا تلزم وجودیۃ جمیع الادراکات لانہ علی تقدیر کون الزائل السابق وجودیا فقط لا یلزم انتفاء ما لیس بشئ علی وجہ لا یستلزم الشئ بل یکون

كل ادراك بانتفاء ما ليس شيئا على وجه يكون مستلزما للشيء وجود الزائل الوجودي ما ثبت حاصلها انه لو كانت المقدمة القائلة ان العدمي لا يكون
انتفاء الا ما ليس شيئا اه على ما ذكره السيد المحقق في حاشية الحاشية لا تلزم وجودية جميع الادراكات بل وجودية الادراكات السابقة فقط
دون اللاحقة مثلا ادراك زيد يستلزم وجودية ادراك بكر والا لزم انتفاء ما ليس شيئا على وجه لا يستلزم الوجود ولا تلزم منه وجودية
ادراك عمرو فانه لا يلزم من كونه انتفاء اللاحق الا انتفاء كادراك زيد بالانتفاء وهو ليس بمحال انما المحال انتفاء ما ليس شيئا بحيث لا يستلزم
الوجود ولم يلزم ذلك ههنا لاستلزامه وجودية ادراك بكر وهكذا وبالجملة كل ادراك يستلزم وجودية الادراك السابق عليه من غير تبيين
فلا يستلزم وجودية ما بينه وبين السابق بخلاف ما اذا حملت المقدمة المذكورة على ظاهرها فانه على هذا كل ادراك يستلزم وجودية السابق عليه
فقول السيد المحقق الاولى ما في المطارحات ليس باولى كما لا يخفى على ارباب النهى ووجه اندفاع هذا الايراد عما قرره الفاضل المحشي ظاهر لانك
قد عرفت ان كل زوال صالح لان يحصل العلم بزوال زواله فادراك زيد وان لم يستلزم وجودية ادراك عمرو ولكن يمكن ان يتعلق زوال آخر بادراك
زيد ويكون ادراكا لامر آخر كسعيد مثلا فيكون ادراك سعيد انتفاء لانتفاء ادراك زيد فيستلزم وجوديته والا لزم انتفاء ما ليس شيئا على وجه لا يستلزم
الوجود وهكذا فتدبر **قوله** لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي كادراك زيد المتعلق بادراك عمرو المتعلق بادراك بكر اثبات وجودية **قوله**
لا تلزم وجودية الزائل اللاحق اي الزائل المتاخر عن ذلك الادراك الوجودي بادراك عمرو **قوله** ثم اعلم آه ايراد ثم ههنا لمجرد التاخير في
الذكر وهو دليل آخر غير ما ذكره صاحب المطارحات على ان العلم وجودي وليس بزائد وقد يستدل عليه بوجوه اخر ايضا منها ان العلم يتصف
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه ولا يصلح لها الا الصورة الحاصلة وانت تعلم ما فيه فانه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم حمله عليه
فممنوع لا يسلمه الخصم وان اريد ما به يصح انكشافه فهو مسلم وموجود فيما اذا كان العلم عبارة عن الازالة ايضا وقد مر بعض ما يتعلق بهذا
المقام سابقا فتذكره ومنها ما اورده المصنف في المحاكمات وتقريرها انه لا شك انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء عند العقل ويظهر
فليس معنى الادراك للشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل
ثبت من ذلك جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل ولا يخفى عليك ما فيه اما اولا فلعدم صحة تفريع كون الادراك هو الظهور
على حصول التميز عند الادراك كما يشهد به قوله فليس آه فلان حصول شيء مع شيء لا يستلزم ان يكون عينه والا لكان الانسان عين
الناطق بان يقال لا شك انه اذا حصلت الانسانية في الواقع حصلت الناطقية وليس معنى الانسانية الا الناطقية وهو كما ترى واما ثانيا
فلان قوله ثم لما ثبت ان ذلك الشيء آه مصادرة على المطلوب فان الكلام انما هو في هذا ولم يثبت ذلك قبل ذلك واما ثالثا فلان قوله
ولا معنى للصورة الا الموجود في العقل غير صحيح واما رابعا فلان قوله ان الادراك هو ظهور الصورة آه يتضمن حمل المصدر على ما ليس عينه وكلاهما
فافهم **قوله** بان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست ببديهية سياق كلامه يوهم ان هذه المقدمة داخلة في الاستدلال وليس كذلك
بل هي عين المدعى **قوله** لانها ممتازة الخ حاصله ان الحالة المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها ولا شيء من العدم بممتاز عن غيره فلا شيء
من العلم بعدم آه الصغرى فادعى الامام فيها الضرورة وقد نبه عليها بانه لو لم تكن ممتازة عن غيرها لم يحصل بها امتياز المعلوم عن غيره
والا [illegible] فان الامتياز [illegible] تحصيل الامتياز عن غيره لم يحصل امتياز الشيء الآخر [illegible]
[illegible] ان يكون الاثري حاصلا منه ومن ثم قال [illegible] لا يدرك غيره [illegible]
عن الثبوت والعدم [illegible] قوله [illegible]

لم لا يجوز ان يكون العلم ممتازا عن الغير بالواسطة و يكون هذا القدر من الامتياز كافيا لانكشاف المعلوم و ان كان لمراد الامتياز مطلقا سواء كان بالذات او بالواسطة فالكبرى غير مسلمة فان الاعدام وان لم تكن ممتازة عن غيرها بالذات لكنها ممتازة عنه بواسطة ما اضيفت اليه كعدم زيد فانه ممتاز عن عدم عمرو لا من حيث هو بل من حيث ان ما اضيف اليه الاول غير ما اضيف اليه الثاني نعم يرد ان ما اضيفت اليه الاعدام على تقدير كون العلم ازالة ايضا اعدام وسلوب غير ممتازة عن غيرها مثلا ادراك زيد عبارة عن زوال ادراك عمرو وهو عبارة عن زوال ادراك بكر وهو عبارة عن زوال ادراك خالد فادراك زيد وادراك عمرو اللذان هما عبارتان عن الازالة ليسا ممتازين بذاتيهما وهو ظاهر ولا بالواسطة فان ما اضيفا اليه اعني ادراك عمرو وادراك بكر هما ايضا سلبان وبالجملة الملكات على تقدير الازالة كلها سلوب فكيف يتميز بما اضيف اليها حتى يقال ان الاعدام ههنا ممتازة بواسطة الملكات وسيجيء ما يزيد لك وضوحا لهذا الدفع

قوله وايضا آه هذا دليل ثان لابطال كون العلم عدما وتقريره ان كل عدم لا يكون الا بالنسبة الى ما يقابله فالحالة الادراكية لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو ههنا اما الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بالشيء عما من شانه ان يعلم واما الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم بانه يعلم الامر الواقعي مع انه لا يعلم وكل منهما باطل اما الاول فان الجهل البسيط عدم في نفسه فلو كان العلم عدما لكان عدما للعدم فيكون ثبوتيا وهو خلاف المفروض واما الثاني فلان كثيرا من الاشياء خالية عن كل من العلم والجهل المركب والعدم مع ما هو عدم له لا يخلو شيء عن احدهما فعلم ان العلم ليس عدما للجهل المركب لانه لم يخل المحل عنهما قوله فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا اورد عليه بعض الناظرين بانه لا ريب في ان بين العلم والجهل تقابل التضاد وليس بينهما التقابل الا تقابل العدم والملكة لان التضاد والتناقض بينهما اظهر من ان يخفى واما انتفاء الايجاب والسلب فلعدم بارطبيتهما من الارتفاع عن موضوع غير قابل واما انتفاء التضاد فلبابيتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق الا العدم والملكة فاذا فرض كون العلم عدما يكون الجهل وجوديا فالمناسبة الادراك لكون ح وجوديا في الموضوع والتعبير فعلى التقدير يكون العلم عدم الجهل البسيط لا يلزم كونه عدما للعدم اصلا لان الجهل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل صفة ثبوتية انتهى اقول هذا مع كونه ماخوذا من شمس الضحى مما لا يلتفت اليه وذلك لان دليل الامام مبني على ما تقرر عند الكل من ان الجهل البسيط عبارة عن العدم لم يفعل [illegible] فظاهر ان الامور المتقررة في الواقع او في الاصطلاح لا تتغير على تقدير مفروض نعم اذا فرضنا العلم عدما للجهل قد عرفت ان الجهل ايضا عدم يلزم كون العلم عدما للعدم لا محالة فيلزم كونه [illegible] ثبوتيا [illegible] يكون الجهل [illegible] ما يخفف جدا الا لا لو كان الجهل والعلم كلاهما عدميين لزم [illegible] بعدم وجود واحد منهما [illegible] وجودا بالتضاد والتضايف فلاشتراط الوجودية في المتقابلين فيهما [illegible] والايجاب والسلب فلاشتراط كون [illegible] فرض كون كليهما عدميين فيلزم بطلان انحصار التقابل [illegible] التقابل من الامور العامة لكنهم لما لم يأتوا ببرهان شاف عليه [illegible] انحصار التقابل في الاربعة ليس لهم دليل [illegible] اصطلحوا على حسب احتياجهم اليها في [illegible]

[illegible] الاول [illegible]

[illegible] الى [illegible] في العدم [illegible]

[illegible] العدم [illegible]

فلا ان يكون كل منهما [illegible]

عدم الارتباط بينهما اما الاول فلان عدم تقابل الشيء ونقيضه العدم المطلق في نفسه شيء واحد فلا يتصور فيه التقابل ضرورة ان النسبة تقتضي تغاير المنتسبين وكذا الثاني فلان العدم المضاف كعدم زيد مثلا لا يقابل العدم المضاف كعدم عمرو مثلا لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان كالفرس مثلا واما الثالث فلان العدم المطلق يجتمع مع العدم المضاف لوجود المطلق في ضمن المقيد فكيف يتقابلان فعلم ان احتمال كون المتقابلين عدميين ساقط من البين ولهذا لم يعتبروه ولا يخفى عليك سخافته لجواز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى واعترض بان عدم عدم الشيء عين ذلك الشيء فعدم عدم البصر عين البصر فلا تفرقة الا في العبارة فاين التقابل بين الاعدام غير مسموع لان عدم العدم يحتاج الى تصور العدم والبصر لا يحتاج اليه فسلب السلب ليس عين الايجاب بل لازمه والحاصل ان احتمال كون المتقابلين عدميين باق بعد لم يدخل في شيء من الصور الاربع ولا وجه لعدم اعتباره وحصر التقابل بين الاربعة فالعلم لو كان عدميا والجهل ايضا عدم يكون كالعمى وعدمه خارجا عن الاقسام الاربعة ولا مضايقة فيه ولعلك تفطنت من ههنا امرا آخر وهو ان كون العلم والجهل متقابلين بالعدم والملكة موقوف على ثبوت ان احدهما عدمي والآخر وجودي فجعله موقوفا على الجهد والعدم والملكة كما هو منطوق كلام ذلك الناظر بعيد جدا ثم التحقيق في تقسيم التقابل ما ذكره ملك العلماء الفاضل في حواشيه المتعلقة بحواشي شرح التجريد القديمة من ان الشيئين اللذين لا يجتمعان على موضوع واحد من جهة واحدة اما ان يكون احدهما سلبا للآخر او لا الاول هو التناقض والثاني اما ان يكون احدهما عدما للآخر عما من شأنه او لا الاول العدم والملكة والثاني الايجاب والسلب الثاني ايضا لا يخلو اما ان يتوقف تعقل كل واحد منهما على صاحبه او لا الاول التضايف والثاني التضاد وعلم ان التضاد اعم من ان يكون المتضادان فيه وجوديين كالسواد والبياض او عدميين كعدم الحول وعدم البصر فانه لم يكن التعبير بعما من شأنه او كان احدهما وجوديا والآخر عدميا كوجود الملزوم وعدم اللازم انتهى كلامه فعلى هذا العلم والجهل على تقدير كونهما عدميين داخلان في المتضادين فافهم **قوله** لتخلو المحل عنهما ويرد عليه ههنا ان الجهل المركب قسم من العلم فلا وجه لجعله مقابلا للعلم ولو سلم التقابل فلا يكون التقابل فيه الا تقابل العدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلو المحل عن المتقابلين فلا يمتنع ارتفاعهما عن موضوع موجود كالجماد بل عن موضوع قابل للامر الوجودي فما من شأنه العلم لا يخلو عن العلم والجهل المركب فعدم اتصاف الجماد بهما لا يبطل كونهما متقابلين بالعدم والملكة ثم مع قطع النظر عن ذلك نقول الجماد خال عن العلم والجهل البسيط ايضا مع كون التقابل بينهما ايضا بالعدم والملكة فتخصيصه الثاني بلا مخصص ثم بحث ههنا نظرا في قول بعض العلماء المراد بالمتقابلين على ما هو المستبان في العلم الاعلى ما يستحيل الخلو عنه ولا تكون هناك واسطة ولا يكون الصلاحية الاجتماع في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وههنا قد تحققت الواسطة انتهى **قوله** وفيهما ما فيهما اقول نقل عنه في وجه اختلال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز العدم عن العدم مقدوح لتمايز عدم زيد عن عدم عمرو ووجه اختلال الدليل الثاني انه مختل الحصر لجواز ان تكون ملكة العلم جهلا مطلقا ولم يذكره في الترديد انتهى حاصل الوجه الاول ان كبرى الدليل الاول وهو ان العدم ليس بمتمايز عن غيره مخدوش لامتياز عدم زيد عن عدم عمرو بالاضافة واورد عليه بعض الناظرين بان غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم عدما محضا وظاهر ان العدم المحض لا تميز اصلا وامتياز عدم زيد عن عدم عمرو ليس الا بالمضاف اليه انتهى **اقول** ان اراد ان العدم المحض لا تميز بالذات فمسلم لكنه ليس بمراد ههنا والا تكون الصغرى ممنوعة وان اراد انه لا تميز اصلا كما يظهر من قوله اصلا فممنوع وحاصل الوجه الثاني ان المستدل ذكر احتمالين احدهما ان يكون العلم عدما للجهل البسيط وثانيهما ان يكون عدما للجهل المركب وبقي ههنا احتمال ثالث لم يذكره وهو ان يكون عدما للجهل مطلقا فاختل الحصر المذكور في الدليل واورد عليه بعض الناظرين بان الجهل على تقدير كونه مشتركا بين الجهل المركب والبسيط لا يكون متحققا الا في

ضمن احدهما فلا محيد عما الزمه الامام انتهى اقول ليس غرض الفاضل المحشي ان هذا الاحتمال الثالث صحيح في الواقع بل غرضه مجرد احتمال الحصر
بترك الشق الثالث ولا محيد عنه وبعد ما لقينا والتي اقول الدليل الاول للامام قوي والثاني ليس بقوي بل ليس بصحيح كما لا يخفى فافهم قال قال
بعض المحققين المراد به مولانا جلال الدين الدواني حيث ما وقع هذا اللفظ في هذه الحاشية وما حاصله ان قال الاولى في الشق الاول من الشقين المذكورين في
كلام صاحب المطارحات ان يقال لو كان كل ادراك زوالا لادراك آخر قبله فلا يخلو اما ان ينتهي الى ادراك وجودي او لا ينتهي بل يذهب سلسلة الانتقالات
الى غير النهاية على الثاني يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله واذا بطل الثاني ثبت الاول وهو الانتهاء الى ادراك
وجودي وذلك ما اردناه **قوله** مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا ايراد على قوله ينتهي الى ادراك وجودي بانه لا يثبت به المطلوب بل الاعم منه لاحتمال كون
ذلك الوجودي ادراكا حضوريا فلا يلزم الوجودية مطلق العلم والمدعي هو وجودية العلم الحصولي **قوله** والجواب الجواب يعني الجواب عن هذا
الايراد هو الجواب المذكور سابقا من ان احتمال كون العلم الزائل ادراكا حضوريا داخل في الشق الثاني والمراد بالادراك في الشق الاول هو الحصولي
فقط فيلزم وجودية العلم الحصولي قطعا وقال بعض الناظرين لا يخفى على المتأمل ان الايراد لو قرر ان الفاضل المحقق الدواني حيث جوز في شرح هياكل
النور كون الادراك الزائل حضوريا فلا يمشي هذا الجواب انتهى **اقول** لعله لم يتيسر له الرجوع الى شرح الهياكل فان المحقق الدواني لم يجوز فيه كون
الادراك الزائل حضوريا بل تركه في حيز الامكان حيث قال بانا على صاحب المطارحات على تقدير كون العلم زوالا لادراك آخر لم لا يجوز ان يكون
زوال الادراك حضوريا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك **قال** في الحاشية قد نقل عنه في حواشي شرح هياكل النور ولا يخفى ان كلام المحقق المذكور
في هذا المبحث لا يخلو عن تناقض فانه مال في حواشي شرح التجريد الى ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وجعل السلب ههنا يميل الى
تعلق السلب بالسلب ويعترض على صاحب المطارحات **قوله** منها ان في ما اختاره صاحب المطارحات من انه لو كان كل علم زوالا لادراك
سابق عليه لكان الادراك السابق وجوديا لا محالة واللازم تعلق العدم بالعدم وهو محال **قوله** لا يتم التقريب هو سوق الدليل على وجه
يستلزم المطلوب والمراد بالاستلزام الاستلزام القريب فلا ينتقض بذكر مقدمة واحدة **قوله** لان المدعي آه يعني ان غرض المستدل
هو اثبات وجودية العلم الحصولي بمعنى انه ليس عدما لا محضا ولا عدوليا والثابت بالدليل المذكور اعم منه فمن الانتفاء الثابت اذ المحال
انما هو تعلق العدم بالعدم البسيط لا بالعدم العدولي فيبقى احتمال كون الادراك عدما عدوليا **قوله** بخلاف هذا الطريق اي الطريق الذي
اختاره بعض المحققين فان الذي الزمه على تقدير كون كل ادراك زوالا لما قبله هو ان تكون للنفس ادراكات غير متناهية وهو لازم
على كل تقدير سواء كان الادراك عدما بسيطا او عدوليا فيبطل الاحتمالان وتثبت الوجودية **قوله** يلزم امر آه يعني على هذا الطريق
على تقدير عدم ثبوت المدعي يلزم امر استحالته بين وهو لزوم ادراكات غير متناهية في النفس بخلاف طريقة صاحب المطارحات
فانه على تقدير نقيض المدعي يلزم هناك كون الامر العدمي انتفاء لما ليس للشيء وهو امر استحالته غير بينة بل غير صحيحة **قال** في
الحاشية وذلك بين يعني بطلان كون ما انتفاء انتفاء لما ليس للشيء على وجه لا يستلزم الوجود امر بين فان عدم عدم الشيء يستلزم
وجود ذلك الشيء لا محالة واللازم ارتفاع النقيضين [illegible] العمى مستلزم لوجود البصر وعدم العدم مستلزم للوجود **قوله** ولما يتم آه هذه
فائدة غريبة جليلة [illegible] بالتوقف لبطلان اللازم عليه **قوله** ان ارتفاع النقيضين آه حاصل الاشكال ان ارتفاع النقيضين ليس
بمحال فانه لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل لما تقرر [illegible] من استحالة اجتماع النقيضين فالملزوم مثله وجه
الملازمة ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين [illegible] كل شيء [illegible] نقيضه [illegible] محال وظاهر [illegible]

استحالة احد النقيضين يوجب النقيض الآخر فلو كان ارتفاع النقيضين الذي هو نقيض النقيضين محالا لزم وجوب ما هو نقيضه وهو نقيضان فيلزم من استحالة ارتفاع النقيضين وجوب النقيضين وهو المعنى باجتماع النقيضين وذلك ما اردناه **قوله فان نقيض كل شيء رفعه** هذا هو المشهور بين الجمهور في بحث التناقض وتحريره وعليه يلزم عليهم ان لا يكون الايجاب نقيضا للسلب بل يكون ايضا الا ان يكون التناقض من النسب المتكررة وهو خلاف مرادهم والجواب ان المراد بالرفع اعم من الرفع الصريحي والضمني فلا اشكال لا يقال قد صرحوا بان التصورات لا تناقض لها لانه لا يمكن رفعها لانا نقول النقيض بمعنى الرفع شامل المفردات والمركبات باجمعها ونفي التناقض في التصورات بمعنى آخر وهو التدافع في التحقق بمعنى ان لا يتحقق كل واحد من الرفع والمرفوع في شيء من الاشياء معا ولا يرتفع عنه كل واحد منهما معا فان هذا المعنى مخصوص بالقضايا كما في شرح المواقف والكلام في هذا المرام طويل لا يسعه المقام **قوله** وهو اي وجوب النقيضين مستلزم لاجتماع النقيضين وهو محال **قوله** وقد سنح لي الخ وهذا جواب آخر ذكره الفاضل الرامفوري وهو ان ارتفاع النقيضين ليس نقيضا لاجتماع النقيضين حتى يلزم من استحالة الاول وجوب الثاني بل هو اخص من نقيضه لان نقيضه رفع اجتماع النقيضين وهو اعم من ارتفاع النقيضين فانه كلما تحقق ارتفاع النقيضين تحقق رفع اجتماع النقيضين ولا عكس لجواز ان يتحقق رفع اجتماع النقيضين بان يكون احد النقيضين متحققا والآخر مرتفعا **قوله** وهو انه ليس معناه الخ حاصل هذا الدفع ان ارتفاع النقيضين يستعمل لمعنيين الاول بمعنى رفع تحقق النقيضين معا بان تصرف المعية الى تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا المعنى ليس بمحال ولم يقل احد باستحالته والثاني رفع احد النقيضين بان يتعلق الرفع باحد النقيضين على طريق تعلق الرفع بموضوع الطبعية فيكون معنى ارتفاع النقيضين رفع كل واحد واحد من النقيضين وهذا المعنى هو الذي قلتم باستحالته وغاية ما يلزم من استحالته وجوب احد النقيضين الذي هو نقيض ارتفاع النقيضين فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا الجواب ان كان وافيا بدفع الاشكال لكن لما كان المتبادر من ارتفاع النقيضين تعلق الرفع بالنقيضين من حيث الاجتماع الذي هو المعنى الاول وما ذكره المجيب تحكم كما يعلم بالرجوع الى معاصر استاذ الفاضل المحشي وقال بعض الناظرين وجه عدم الرضا ان ارتفاع النقيضين يحتمل ثلثة معان احدها رفع تحقق النقيضين معا وثانيها رفع احد النقيضين وثالثها معية ارتفاعهما كما قال معاصر استاذ المحشي والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا انتهى اقول المتبادر الى الفهم انما هو المعنى الاول دون الثالث فان لفظ الارتفاع مفرد مضاف الى النقيضين فالمتبادر منه ارتفاع النقيضين معا لا معية الارتفاع من قوله حتى يلزم من استحالة ارتفاع النقيضين بهذا المعنى استلزم وجوب النقيض وهو النقيضان معا فيلزم اجتماع النقيضين لا محالة **قوله** فانه لا يمكن الا بانه يصدق حين تحقق ما صدقات النقيضين ايضا **قوله** الذي يتحقق بتحقق فرد الخ فيه تقليد للسيد المحقق لما ذكره في حواشي الحاشية القديمة حيث قال المطلق يؤخذ على وجهين الاول ان يؤخذ من حيث هو هو ولا يلاحظ معه الاطلاق ويصح اسناد احكام الافراد اليه [illegible] وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفائه وهو موضوع المهملة اذ موجبتها تصدق بصدق الجزئية الموجبة وسالبتها تصدق بصدق السالبة الجزئية والثاني ان يؤخذ من حيث انه مطلق ويلاحظ معه الاطلاق [illegible] اسناد احكام الافراد اليه فان الحيثية الاطلاقية تابى عنه وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع [illegible] وهو موضوع القضية الطبعية انتهى هكذا ذكره في منهيات حاشية شرح المواقف ولا يخفى على الفطن اللبيب الماهر بالفن ما فيه من [illegible] تصدق بصدق الموجبة الجزئية الخ فانه يقتضي التلازم بين المهملة القدمائية والجزئية

وليس كذلك فان التلازم انما هو بين الجزئية والمهملة عند المتأخرين التي يحكم فيها على افراد الموضوع من غير بيان كميتها بناء على ان حكما
يصدق الحكم على افراد الموضوع بالاهمال فلا اقل من ان يصدق على فرد واحد فتصدق الجزئية لا محالة وهكذا العكس ما بين المهملة القدمائية
والجزئية فلا يمكن التلازم لان من الاحكام ما لا يسري الى الافراد وقد زعم المحقق الدواني من ان المهملة القدمائية ايضا تستلزم الجزئية اعم
من ان يكون الحكم في تلك الجزئية على بعض الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية حيث قال في حاشية التهذيب الحق
ان المهملة تستلزم الجزئية المحكوم فيها على الافراد الحقيقية اعني الانواع والاشخاص او الافراد الاعتبارية التي خصوصها بحسب الاعتبار وقد اشار اليه
في الشفاء حيث قال في دفع شك من قال ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل على الانسان ان الجنس
انما يحمل على الحيوان من حيث اعتبار تجريده في الذهن بحيث يصلح لايقاع الشركة وايقاع هذا التجريد اعتبار خص من اعتبار الحيوان من حيث هو حيوان
الى آخر ما قال ثم قال الشيخ وبالحقيقة ان هذا يرجع الى ان الطرف الاكبر يحمل على بعض الاوسط وعلى البعض الذي لا يحمل على الاصغر ويشبه ذلك بان
الناطق يحمل على بعض الحيوان والحيوان يحمل على كل فرس وليس يلزم منه ان يحمل الناطق على كل فرس فقد صرح الشيخ بان هذه القضية تصدق
جزئية وعلم منه ان الجزئية اعم من ان يكون الحكم فيها على الافراد الحقيقية او الاعتبارية انتهى كلامه نعم فاسد لانا لو سلمنا ان الافراد في الجزئية
اعم فلا يثبت التلازم الا اذا ثبت انه ليس للطبيعة من حيث هي هي احكام سوى احكام الافراد وتفصيله على ما افاده الفاضل المحشي في حواشيه
المتعلقة بشرح السلم لاستاذ استاذه مولانا حمد الله السنديلي ان الاحكام الثابتة للطبيعة من حيث هي هي التي هي موضوع المهملة القدمائية
انواع اربعة الاول ما هو باعتبار الخصوص نحو الانسان كاتب والثاني باعتبار العموم فحسب نحو الانسان نوع والثالث ما يحمل باعتبارهما نحو
الانسان شيء والرابع باعتبار الذات فقط لا من حيث الخصوص ولا من حيث العموم كما يقال الانسان اعم من جميع الاعتبارات والقسم
الجميعها او موضوع المهملة القدمائية ونحو هذه القضايا مهملات قدمائية صادقة بدون الجزئية فظهر ان لا تلازم بين الجزئية والمهملة القدمائية
فقول السيد المحقق اذ موجبتها الخ فاسد قطعا والثاني في قوله وهو بهذا الاعتبار يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فان التحقق
والانتفاء سيان في موضوع الطبيعية في انهما لا يتحققان بتحقق فرد وانتفائه وان تحقق موضوعها بتحقق فرد كان انتفاؤه ايضا كذلك وان قيد
بالانتفاء الانتفاء رأسا فموضوع المهملة ايضا لا ينتفي بانتفاء فرد ما رأسا فالصواب ان يقال هو بهذا الاعتبار انما يتحقق بتحقق فرد ولا ينتفي
بانتفائه وقد تصدى افضل المحشين في حواشي شرح السلم القاضي مبارك الاكوباموي لتاويل الكلام المذكور قائلا انه ليس معنى قوله موضوع
الطبيعية يتحقق بتحقق فرد انه يوجد بعين وجود ذلك الفرد بل معناه ان وجود الفرد مستلزم لان ينتزع الذهن منه الطبيعة ويصفها بالاطلاق
بخلاف موضوع المهملة فانه موجود بعين وجود الفرد فاذا وجد الفرد وجد موضوع المهملة واذا وجد بعين وجود فرد انتفى بانتفائه قطعا بخلاف
موضوع الطبيعية فانه يكون موجودا في الذهن بوجود متمايز عن وجود الفرد واجد انتزاعه من الفرد الى آخر انتهى كلامه وفيه يظهر بالنظر الصحيح
ان هذا التاويل لا يتحمله سياق العبارة المذكورة بل سياقها لا يتحمل الفاظها لا يتحملها على ان التحقيق في بيانات السيد المحقق في حواشي
شرح المواقف كالنص على ان موضوع المهملة والطبيعية سيان في تحققها بتحقق فرد ما وجرى احكام الافراد عليها عنده كما هو ظاهر العبارة
السابقة الا ان يحمل هذا المقصد فانهم الا ترى و بعد النياو التي اقول جواب للفاضل المحشي ههنا لا يحتاج الى تحقق موضوع الطبيعية تحقق
فرد بل انما يتوقف على انتفائه بانتفاء جميع الافراد فوهم فيذكر الامر الاول لكنه ان والى وانه ى فهمه ... قد عرضته على الاستاذ تحفة
الظاهر ان هذا العرض كان في مجلس آخر تحرير حاشيته على الابحاث المذكورة واكتبه لا في نفسه المعروف تحسينا له وهو معاصره ومن ابناء العلم

مافي ذهب اليه البعض من ان حاصل الحكاية ان معاصر استاذ المحشي اعترض عليه في مجلس الاستاذ فاجاب المحشي على الفور لكن لم يرض
به المعترض فعرض المحشي الجواب المذكور على استاذه فحسنه والذي الجئه على ذلك وجدوه في نسخة غير معتمدة عليها من لفظ في ذلك المجلس
بعد تحسينه **قوله** ثم آتي بتقرير آخر في الحاشية بصيغة المضارع المتكلم انتهت فهو جواب آخر اورده المحشي بعد افتتاح ذلك المجلس عند تصنيف
هذه الحاشية **قوله** وهو ان معناه الخ توضيحه على ما ذكره الاستاذ العلام سراج المحققين نور الله مرقده في التحقيقات المرضية هو ان معنى ارتفاع
النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض الاول ويتحقق النقيض الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع
الاول ولا شبهة في ان هذا اي رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من استحالته وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض
الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين **قوله** وتقريبه اي ما آتي به في الحال **قوله** ما افاد هو بنفسه
في المنهية اي الاستاذ انتهت ويؤيده لفظ افاده وما ذهب اليه البعض من ان ضمير افاد راجع الى معاصر الاستاذ فلعله بعيد كل البعد والذي حمله
عليه ما وجده في بعض النسخ الغير الصحيحة لفظ عفا الله عنه بعد قوله بنفسه **قوله** ان معناه معية رفعهما محال الخ وحاصله ان معنى قولنا ارتفاع النقيضين
محال ان معية رفعهما محال فيجب وجود نقيضه وهو سلب هذه المعية بناء على ان نقيض كل شيء رفعه وهذا ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين
يتحقق ايضا سلب معية رفعهما وهو ظاهر **قوله** فافهم قد جرت عادة المحشي انهم يجعلون قولهم فافهم وتدبر وتدرب وتامل وتامل فيه فليتامل و
امثالها اشارات الى اسولة واز احات وتحقيق ما خطر بالبال عند تصنيف تعليق الحائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل
من ان الاولى ان يجعل قولهم فافهم وفاستقم وامثالها وصية بفهم ما قبله لدقته وقولهم فتدبر وتدرب وتفكر وامثالها اشارة
الى فكر امر دقيق يناسب المقام او تحقيق يلائم المرام وقولهم فتامل وفليتامل مع فيه او بدونه وامثالها اشارة الى خدشته وازاحته وهذا
كله ما لم يدل القرينة على خلافه والا فالعبرة لها وعلى هذا فقوله ههنا فافهم اشارة الى فهم ما قبله لكونه بحثا مشكلا دقيقا لا تيسر لكل احد
فهمه كما هو حقه ويمكن ان يكون اشارة الى دفع ما يرد على ما افاده استاذه من ان نقيض كل شيء كما يكون رفعه كذلك يكون مرفوعه
ايضا فمعية رفعهما الذي هو معنى ارتفاع النقيضين وان لم يستحل رفعه وهو سلب معيتهما لكن يستحيل مرفوعه الثابت وهو النقيضان
فعاد الاشكال ولم يندفع القيل والقال بان النقيضين واجتماعهما انما هو مرفوع الرفعين لا مرفوع معية الرفعين فان الارتفاعين اذا
اضيفت اليهما المعية صارت امرا آخر غيرهما فمعية الرفعين الذي هو معنى ارتفاع النقيضين ليس نقيضها الا رفعه وهو سلب معيتهما وهو
ليس بمحال بقي ههنا امر آخر وهو انه يمكن اجراء الاعضال في اجتماع النقيضين ايضا بان يقال في هذا الوقت ان اجتماع النقيضين
ليس بمحال فانه لو استحال لزم ارتفاع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان نقيض كل شيء رفعه فنقيض النقيضين
ارتفاعهما واستحالة احد النقيضين يوجب وجود النقيض الآخر فاستحالة اجتماع النقيضين توجب نقيضه وهو ارتفاع النقيضين
والجواب عن هذا الاعضال على نحو ما مر ان معنى اجتماع النقيضين انه على تقدير وجود نقيض وجود النقيض الآخر محال وهو انما يستلزم
ارتفاع ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقريب منه ان يقال ان معناه معية وجودهما محال فيجب سلب هذه
المعية وهو غير محال فتفكر واحفظه فانه نفيس عليك من المباحث الشريفة فلعلك لا تجده في غير هذه التعليقات النفيسة
قال في الحاشية مع انه هذا ايضا منع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثباتها وحاصله ان عدم تعلق السلب بالسلب امر مشتهر
وان لم يكن صحيحا في نفس الامر فيصح التمسك بها على سبيل الجدل وهو دليل صاحب المطارحات جدلي لا برهاني **قال** فيها وحاصله

ان ذلک لیس بظاهر البطلان اقول هذا ظاهر البطلان فلا دخل له فی اثبات المقدمة الممنوعة بالشهرة قوله هذا ثبت المقدمة
الممنوعة الخ الغرض منه الرد علی المولوی عظیم الکوفاموی علی قوله فیه انه لا یلزم اثبات المقدمة الممنوعة من تعلق الزوال الثانی
بالاول باعتبار الثبوت کما لا یخفی لکن له فکر صائب فلا فائدة فی ذکر هذا القول انتهی یعنی لا فائدة فی قول السید المحقق مع اشتهاره
المشهور لا یفی بالمقصود فانه یجوز ان یکون الادراک الذی تعلق به الادراک سلبا ثابتا فیکون الادراک اللاحق لا یزول الا بثبوته و یعنی
السلب المحض و هکذا کل ادراک فالامر العدمی حتی لا یتعلق بالسلب المحض بل بالثبوت و هو لیس بمحال فلا یلزم ما هو المقصود من کون
الادراک وجودیا محضا و حاصل الرد انه لیس غرض السید المحقق من ذکر هذا القول وفاؤه بالمقصود بل مجرد اثبات المقدمة
الممنوعة و لو بطریق الشهرة و هو حاصل فنفی مطلق الفائدة فی ذکره غیر صحیح اقول کون عدم تعلق السلب بالسلب مشهورا امر
مشهور لا یخفی علی ماهر الفن خصوصا المحقق البالغ فهو یعلم شهرته و غرضه من ایراد المنع علی المقدمة انما هو ابطالها علی التحقیق
و ان کان ثابتا عند الجمهور فذکر السید المحقق قوله مع انه لا فائدة فی ذکره فی سیاق الجواب عنه اذ لیس فیه الا ذکر ما قد علم
من قبل نعم لو کان به وفاء بالمقصود لکان فی ذکره فائدة البتة و اذ لیس فلیس و هذا هو مراد الکوفاموی من قوله فلا فائدة
فی ذکر هذا القول و ما ذکره الفاضل المحشی لا یدفعه و اما قول بعض الناظرین لو کان غرض القائل نفی الفائدة عن ذلک القول انه لا فائدة
له فی اثبات المطلوب فان کان له فائدة اخری فلا توجه لما قال المحشی انتهی [illegible] قال [illegible] الغرض منه
اثبات [illegible] من تقریر بعض المحققین [illegible] طریقة بعض المحققین [illegible] وجودیة الادراک
الاخیر الذی تنتهی الیه سلسلة الادراکات و المقصود انما هو وجودیة جمیع الادراکات بخلاف تقریر صاحب المطارحات فانه یثبت
[illegible] وجودیة کل ادراک باجراء التقریر المذکور فی جمیع الادراکات [illegible] کل زوال صالح لان یتعلق العلم به زواله یزول
زواله [illegible] صاحب المطارحات [illegible] قوله لانه یدل علی الایجاب الکلی المراد بالایجاب الکلی کون کل ادراک وجودیا و هنا وجه ان
[illegible] الادراک [illegible] کون [illegible] الادراک وجودیا [illegible] انما هو الاول
[illegible] علی الایجاب الکلی قطع النظر
من ثبوت الوجودیة [illegible] صاحب المطارحات [illegible] السید المحقق من قوله لا یخفی انما هو
بناء الوجه الاول [illegible] الوجه السابق قال یحتمل ان [illegible] ادراکات غیر متناهیة و حاصل النظر انه
[illegible] الادراک [illegible]
ادراکات غیر متناهیة [illegible] ادراک [illegible]
جمیع [illegible] ادراکات غیر متناهیة [illegible] قوله ای الادراکات [illegible] قال [illegible]
[illegible] فاعلم ان الاولی ان یقال لو کان کل ادراک [illegible] السلسلة [illegible] ادراک وجودی لزم اجتماع
[illegible] واحد من الادراکات السابقة عند تحقق الادراک اللاحق و بالجملة ففی کل مرتبة [illegible] ادراک واحد و هو الاخیر و الجمیع
[illegible] و هو محال [illegible] علیه بعض المحققین بانه لا یلزم من کون [illegible] الادراک السابق [illegible]
[illegible] فیجوز ان یجتمع مع الادراکات السابقة التی تعلق بها [illegible] المحققة [illegible]

عبارة عن الزوال اللاحق فيلزم ان يزول ما يوجد بعد زوال الحقيقة فيلزم زوال مرفوعه المرفوع وهكذا فيلزم عند تحقق الادراك اللاحق انتفاء جميع الادراكات السابقة عليه بالواسطة هذا **اقول** قد وقع الاختلاف في ان النفس هل تتوجه في آن واحد الى شيئين مختلفين ام لا فالمشهور هو الثاني والتحقيق هو الاول كما سيأتي فالجواب المذكور لا يستقيم على ما هو المشهور لانه على هذا التقدير لا يمكن ان يحصل للنفس ادراكات كثيرة في آن واحد بل كل ادراك يحصل في آن يكون جميع ادراكاته على سبيل الترتيب والتعاقب لا محالة فيلزم من تحقق الادراك اليومي كادراك زيد انتفاء الادراكات السابقة باجمعها فان ادراك زيد يستلزم انتفاء ما قبله وهو يستلزم انتفاء ما قبله وهكذا واما على ما اختير ما هو التحقيق من ان النفس يمكن توجهها الى شيئين او اشياء في آن واحد فلا يندفع الاشكال ايضا وذلك لانا اذا فرضنا انه حصلت للنفس في هذا الآن اربعة ادراكات مثلا ثم حصل في الآن اللاحق ادراك واحد وهو ادراك زيد مثلا فهو لا يكون الا رافعا لواحد من هذه الاربعة ضرورة ان المرتفع الواحد لا يتعلق الا بالشيء الواحد فلا يلزم منه الا انتفاء مرفوعه وهو واحد من الاربعة لا انتفاء الباقية وقس عليه فتم اقول النظر الدقيق يحكم ببقاء الاشكال على المشهور ايضا فانا اذا حصل للنفس ادراك زيد اليوم فلا يلزم منه انتفاء جميع الادراكات المترتبة السابقة عليه لاحتمال ان يكون هذا الادراك زوالا لادراك حصل في النفس قبل عشر سنين ويكون هو زوالا لما قبله وهكذا فلا يلزم من ادراك زيد الا انتفاء مرفوعه وهو الحاصل قبل عشر سنين وهو يستلزم انتفاء ما قبله ولا يلزم انتفاء الادراكات التي حصلت في هذه المدة وبالجملة لا يلزم من الادراك اللاحق الا انتفاء مرفوعاته ولو بواسطة لا انتفاء غيرها فلا يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة فالايراد بحاله الى الآن كما كان واجاب عنه بعض الافاضل بان مراد السيد الزاهد انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المنتظمة في سلك سلسلة واحدة مع الادراك اللاحق عند تحققه ولا يخفى عليك انه لا يراد حسن المحققين لعدم الاطلاع بالتعميم من ظاهر عبارة السيد المحقق واراد بالمعنى المذكور في الجواب من كلامه خفيا بطريق آخر لادفع لما ورد عليه فافهم فانه مما يحتاج الى لطف القريحة **قوله** ولم يقل فالصواب وعين قال السيد المحقق الاولى ولم يقل فالصواب اشارة الى انه يمكن تاويل مورد الايراد ايضا … بان يحمل على ما ذكره السيد المحقق ههنا ويكون المعنى للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء ونحو ذلك ان يحمل على ما سيأتي في الجملة ويكون الحجاب عنه **قوله** مع ان الوجدان شاهد بخلافه اذ الطبع السليم يحكم بانه لا يزول ادراك عند ادراك آخر فان قلت يجوز ان يزول ادراك ولا يحصل العلم بحصول انه يزول عند الآخر قلت لو تأملنا عند حصول ادراك زيد ما وجدنا ايضا شيئا منها كائنا في النفس ممتازا ولا دليل على عدم وجود الزوال فيها ولا ارتفاعها عند التأمل والالتفات وقد يستدل على بطلان اللازم ايضا بما تقرر في مقره ان العلوم تتزايد يوما فيوما والتزايد لا يكون الا بان يبقى الاول ويحصل الثاني **قوله** والاستدلال عليه آه المستدل القاضي احمد علي سنديلي حيث قال الادراك منشأ الامتياز فلو كان سلبا بسيطا لم يتميز فان السلوب البسيطة لا تتميز الا بملاحظة المضاف اليه على ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة والفاضل ميرزاجان في حواشي شرح المطالع انه لو تميز سلب الانسان عن غيره بنفس السلب مع قطع النظر عن … لم يكن الحصر بين الانسان وسلبه عقليا بل يكفي فيه مجرد ملاحظة الطرفين اذ يجوز ان لا يكون الانسان ولا سلبه هذا السلب اي الانسان بل يكون مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول بذاته المخصوصة ولما لم يتميز فكيف يكون منشأ الامتياز … منشأ الامتياز منتج لا شيء … بالانتفاء المحض … الصغرى … متقررة عند اهل … الى آخره ذهب بعض المتأخرين منهم السيد المحقق الى … انه منشأ الانكشاف ومع ذلك هم لا ينكرون كون الصورة العلمية علما واطلاق العلم عليه … ليس كلي ادراك منشأ الانكشاف … انا نقول اطلاق العلم على الصورة العلمية عندهم مجاز لا حقيقة واما الكبرى فلان

السلب المحض لا يكون ممتازا عن السلب الآخر بذاته وكل ما كان كذلك لا يكون منشأ لامتياز الغير فالعدم المحض لا يكون منشأ له اما الصغرى
فلان الاعدام المحضة لو امتازت بانفسها لم يكن الحصر بين شيء كالانسان وسلبه كاللاانسان حصرا عقليا والتالي باطل بالبداهة
والاجماع فكذا المقدم ووجه الملازمة انه لما كانت السلوب ممتازة بذاتها مع قطع النظر عن اضافتها الى ملكاتها فيجوز ان لا يوجد الانسان
ولا هذا السلب الخاص بان يكون اللاانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن الاول بذاته وهو ظاهر واما الكبرى فلان منشأ الشيء لابد ان يكون
اقوى منه فمنشأ امتياز الغير لابد ان يكون ممتازا بنفسه بالضرورة **قوله** ولا لم يكن الحصر آه قد يستدل على عدم تمايز السلوب بذواتها بانه لو
تميزت بذواتها لم يكن الحصر بين الوجود وسلبه حصرا عقليا فان المراد بالحصر العقلي ههنا ما يجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين مع قطع النظر
عن الواسطة الخارجية ولا يبقى هذا الحصر على هذا التقدير لاحتمال سلب آخر مغاير للسلب الاول ويرد عليه انه على تقدير تعدد مفهوم السلب وتمايز
السلوب بالذات يجوز ان يكون الوجود ايضا متعددا ومتمايزا بذاته لا مشتركا معنويا فيصح الانحصار بين الوجود الخاص والعدم الخاص انحصارا
عقليا [illegible] هذا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص فكان حصرا عقليا او نقول [illegible] ما ذكره المحقق الدواني في حواشي
شرح التجريد من ان هذا الحصر ليس بمقصود فان الغرض ههنا الحصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه
بوجود آخر وتوهم وروده ما ذكره الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة المتعلقة بشرح التجريد من انا لا نسلم ان الغرض ههنا الحصر في الوجود
ورفع الوجود عنه بالكلية كيف والكلام على تقدير كون العدم متعددا وممتازا بذاته وكذا الوجود فيكونان مستعملين في احد معانيه قطعا فيكون
الحصر عقليا بلا ريب لا يقال كيف يكون الحصر بين الوجود الخاص وسلبه الخاص عقليا لاحتمال ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر او
معدوما بعدم آخر فلا يحصل الجزم للعقل بمجرد تصور الطرفين بل [illegible] ذلك الشيء [illegible] ان يكون موجودا او لا موجودا وغيره
وكذا الا يكون [illegible] وجوده الخاص لا بعدم آخر لانا نقول لا حاجة الى هذا التطويل بلا طائل فان قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص معناه الترديد بين وجوده الخاص وسلبه لا ريب في انه حاصر من غير حاجة الى امر آخر فافهم ولا تزل
كما زلت اقدام المتقدمين [illegible] ومنهم السيد المحقق حيث ظن في حواشي شرح المواقف ان الحصر بين الوجود الخاص والعدم بمعنى سلب هذا الوجود ليس عقليا
[illegible] ولعلك تفطنت من ههنا ان كون السلوب ممتازة بانفسها لا يبطل الحصر العقلي بين الانسان وسلبه الخاص فان قولنا هذا
اما ان يكون انسانا او لا انسانا معناه على هذا التقدير الترديد بين الانسانية وسلبها الخاص ولا شك في ان العقل يجزم بالحصر بينهما بمجرد تصورهما
بهذا المعنى لا يقال احتمال كون الانسان مسلوبا بسلب آخر ممتاز عن السلب الاول باق لانا نقول على تقدير امتياز السلوب بذواتها يجوز
ان لا يكون كل واحد واحد من السلوب صالحا للاضافة الى الذوات المخصوصة فيكون مع ذلك يصح الحصر العقلي بين تلك الذوات وسلبها الخاص
قوله بمجرد العقل آه صفة كاشفة لحقيقة الموصوف كما في قولهم الجسم الطويل العريض العميق **قوله** اذ عدم التمايز الا بملكاتها الخ حاصل الرد ان
[illegible]
بتمييز غيره ولا عدم تمايز السلوب [illegible] **قوله** وان يمكن آه يعني
حصول تمايز الاعدام بملكاتها [illegible] من الاضافات المحضة
الملكات ايضا سلوب بسيطة [illegible] **قوله** [illegible]
مطلقا اذ تمايز السلوب انما يتوقف على اضافتها الى الملكات [illegible] **قوله** فليتأمل اشارة الى ان امتياز السلوب موقوف على امتياز

ملكاته ايضا فان الاضافة لا توجب تميز المضاف الا اذا امتاز المضاف اليه كما تشهد به الضرورة فافهم كذا في المنهية قال علا زمه
حاصله ان الملازم على التقدير يكون العلم عبارة عن الزوال هو الانتفاءات المحضة وذلك لان كل ادراك صفة ثابتة للنفس حصل شيئا ثابت
فاذ تعلق الزوال به يزول ثبوته ويبقى الانتفاء المحض مثلا ادراك بكر زوال ثابت لادراك خالد فاذ تعلق الزوال به عند ادراك عمرو زوال
ثبوته ويبقى انتفاؤه المحض وادراك عمرو ايضا ادراك ثابت فاذا تعلق الزوال به عند ادراك زيد زال ثبوته ويبقى انتفاؤه وهكذا فلم يلزم الا انتفاء
الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير لو لم تنته السلسلة الى ادراك وجودي بلا اجتماع الادراكات السابقة **قوله** بناء على ما تقرر
آه ان جعل ما تقرر قاعدة كلية فمع ابائه لفظا او الدال على الاهمال الملازم للجزئي ممنوع اذ قد يتعلق النفي بالقيد والمقيد جميعا كما في
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة وان جعل قضية مهملة او جزئية فلا تنفع لجواز ان يكون ما نحن بصدده من قبيل
ما تعلق النفي هناك بالقيد والمقيد جميعا او لو سلمنا كليتها فنقول انه قانون لفظي لا يلتفت اليه في امثال هذه المباحث **قوله** لو رد عليه
آه المورد ولكن ان يدقق الماهر كمال الدين بن ابي شريف قدس سره وحاصله ان عموم العدم المحض من العدم الثابت انما هو اذا لم يعتبر وجود
الموضوع واما اذا اعتبر وجود الموضوع فالتساوي بينهما وذلك لان عمومه انما هو بسبب ان العدم المحض لا يقتضي وجود الموضوع
فيحتمل ان يكون الموضوع موجودا ويحتمل ان لا يكون موجودا او يسلب عنه المحمول والعدم الثابت يقتضيه لاقتضاء ثبوت الشي وان كان
عدما للشي وجود ذلك الشي ومن هاهنا تسمعهم يقولون ان السالبة البسيطة كزيد ليس بقائم اعم تحققا من الموجبة المعدولة كزيد لا قائم
فلما علم وجود الموضوع انتفى سبب العموم فيثبت التساوي بينهما وح فتصدق السالبة المحضة موجبة معدولة فانا اذا علمنا وجود زيد
وحكمنا عليه بانه ليس بقائم فهو يستلزم الحكم بانه لا قائم وبالعكس آه ثم بعد ذلك هذا فنقول وجود الموضوع في مبحث الادراك معلوم
وهو النفس لغرض تحقق الادراك الاخير كادراك زيد ولا بد للادراك من مدرك فلو سلمنا لزوم الانتفاءات المحضة في النفس على تقدير
تعلق الزوال بها قياسا على القاعدة اللفظية المذكورة لكن الاعتراف به اعتراف بلزوم الانتفاءات الثابتة لان الانتفاء المحض عند
وجود الموضوع يستلزم الانتفاء الثابت كما مر فلك ان تقول بلزوم الانتفاءات المحضة فقوله بلزوم الادراكات منع قول المحقق
الدواني يندفع ايراد السيد المحقق ولعلك علمت من هاهنا ان هذا الايراد انما هو على سبيل التنزل والا فلقائل ان يمنع جريان تلك
القاعدة اللفظية في هذا المبحث كما ذكرنا سابقا **قوله** والسالبة المحضة في هذه الصورة تصدق معدولة [illegible] اربع قضايا موجبة محصلة
كزيد قائم وسالبة بسيطة كزيد ليس بقائم وموجبة معدولة كزيد لا قائم وسالبة معدولة كزيد ليس بلا قائم اما الاولى والثانية فبينهما
تقابل الايجاب والسلب [illegible] ذكره رئيس الصناعة في الشفاء [illegible]
[illegible] الموضوع
الموجود وتفارق المعدولة [illegible] الموجبة [illegible] عموم وخصوص مطلقا فانه كلما
صدقت الموجبة [illegible] الموضوع فانها حينئذ [illegible]
[illegible] فبينهما عموم وخصوص مطلق
ايضا لانه كلما صدقت [illegible] فبينهما
عموم وخصوص ايضا فانه [illegible] صدقت السالبة المعدولة [illegible] الحكم يتحقق [illegible] وفي

منن الایجاب المحصل واما الشافة والرابعة فبينهما تباين بالایجاب والسلب فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى قوله وفيه كلام
سیالكوتى وفى الكلام كلام سيالكوتى فانظره قوله فيه ان استحالة الخ اعلم اولا انهم اختلفوا فى حدوث النفس وقدمها فالمنسوب الى
افلاطون ومن تبعه قدمها ووجودها قبل وجود الابدان وتلقاه القطب الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق بالقبول حيث قال فذهب افلاطون
الى تقدم النفوس هو الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم الارواح جنود مجندة
فما تعارف الحديث وقوله عليه الصلوة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام واما تقييده بالفى عام فتقريبا الى افهام العوام
والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة ومحدودة بل هى غير متناهية لقدمها وحدوث الابدان انتهى وذهب المشاؤن ومنهم
رئيس الصناعة ومن تبعه الى حدوثها بحدوث الابدان واليه مال الشيخ المقتول فى حكمة الاشراق والتلويحات اما الفرقة الاولى فاستدلت
على القدم بدلائل منها ما اورده ابن كمونة فى شرح التلويحات من انه لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة
اما موجودة قبل حدوث النفس اولا والاول يقتضى ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والثانى لا يخلو اما ان تكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان تكون بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى
حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان تكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اخرى
وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة مع وجوده فى بعض الاحوال دون البعض ترجيح من غير مرجح واما الثانى فلانه لو كانت للبسيط
علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيلم يكن لسائر المعلول الى الباقى والا فان كان لشئ من المعلول وللباقى تاثير فى باقيه
فيكون المعلول مركبا وان لم يكن لشئ منها تاثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير
فى الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل فى صدوره عن المركب لان كان بسيطا وفى صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت
مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا ولا جائز ان تكون تلك العلة مركبة لما تقدم من ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب
لكن النفس يستحيل عليها ان تكون مركبة هذا ولا يخفى عليك ان هذا الدليل مبنى على امتناع كون علة البسيط مركبا وهو وان كان مشهورا بين
الفلاسفة لكن لم يقم عليه برهان قوى بعد وتحقيقه فى حكمة الاشراق وشرحها ومنها ان علة النفس لو كانت موجودة بتمامها قبل وجود البدن
يلزم وجودها قبله وفيه المطلوب وان لم تكن موجودة بتمامها يتوقف وجودها عليه فيكون البدن على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكن
لا يتوقف عليه والا لوجب بطلانها ببطلانه واللازم باطل بالبراهين الدالة على بقائها بعد خراب البدن فالملزوم مثله ولا يخفى عليك ما فيه
فان البدن يجوز ان يكون شرطا لحدوث البدن لا لبقائها فلا يلزم من استغناء النفس عن البدن فى البقاء استغناؤها عنه فى الحدوث وبالجملة
فالدلائل المورودة لقدم النفوس كلها ضعيفة جدا ولولا اعزاب المقام لذكرت كثيرا منها على انه تلزم عليه مفاسد كثيرة كتعطل النفس مع مدة مديدة
عن تصرفها فى البدن ولزوم كثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة وقابلية للانفعال ولزوم وجود الامور الغير المتناهية مع قيام الدلائل
القاطعة على بطلان اللاتناهى فاذن الحق هو القول بالحدوث وكتب المشائين مملوة من ادلة اثباتها ولا حاجة الى ذكرها ههنا هذا كله على
طور الحكمة واما على طور الشرع فقد ثبت خلق الارواح قبل الاجساد بالاحاديث لكن لا فى الازل بل ثبت حدوث ما سوى الله تعالى حدوثا
زمانيا بل فى الازال وبنظر ان تقييد الالفى عام فى ما يشت ليس بمجرد تفهيم العوام كما زعمه شارح حكمة الاشراق وايد به القول بالقدم وهو
مذهب آخر ذهب اليه بعض الفلاسفة وهو ان النفوس الكاملة قديمة والناقصة حادثة ولا يخفى عليك ان هذا التوزيع ليس بصحيح بل هو ترجيح من غير مرجح

ثانياً ان القائلين بحدوث النفس اتفقوا على ان النفس تتصف بمرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة يكون النفس فيها خالية عن جميع الادراكات
الحصولية وذلك في مبدأ الولادة واما القائلون بقدمها فاختلفوا فرقتين فالاكثرون منهم قالوا ايضاً باتصافها بها وبعضهم انكروه وقالوا هذه المرتبة من خواص
حدوث النفس لا توجد عند قدمها وثالثاً ان حاصل ايراد الفاضل المحشي ههنا ان استحالة ما الزمه السيد المحقق من وجود الادراكات الغير المتناهية
في الزمان الماضي على وجه التعاقب مسلمة على تقدير حدوث النفس كما ذكره في حواشي شرح الهياكل لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث
الابدان فيكون زمان وجودها متناهيا في جانب الماضي فكيف توجد الادراكات الغير المتناهية في ذلك الزمان المتناهي وايضاً اول
ادراك حدث للنفس بعد حدوثها لا يخلو اما ان يكون نزوله ادراك آخر قبله اولا لا سبيل الى الثاني لانه خلاف المفروض وكذا لا سبيل
الى الاول ايضا لاستلزامه عدم كون ما فرض اولا اولا لانه يجوز ان يكون ذلك الادراك لا اولا والاصغر من صفات النفس لا ادراك آخر
قبله حتى يلزم ما يلزم لانا نقول هذا يرجع الى الشق الثاني من شقي المطارحات والكلام كان على الشق الاول واما على تقدير قدم النفس كما هو
مذهب بعض الاشراقيين فاستحالة اللازم ممنوعة لجواز ان يكون العقل الهيولاني من خصائص حدوث النفس فلا توجد على تقدير قدمها كما هو زعم
البعض فح يكون زمان النفس غير متناه في جانب الماضي فلا استحالة في لزوم الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب نعم لو ثبت اتصاف
النفس بهذه المرتبة على تقدير قدمها ايضا تم الكلام واذ ليس فليس وكان حاصل الرد ههنا ان المذاهب ثلثة احدها حدوث النفس وثانيها قدمها مع اتصافها بمرتبة
العقل الهيولاني وثالثها قدمها مع عدمه واللازم انما يتمشى على المذهبين الاولين دون الاخير فلا يكون تقرير السيد المحقق تاما جاريا عند الكل
ورابعا ان هذا الايراد ليس بشيء لان السيد المحقق ليس بغافل عما ذكره المورد والشاهد عليه قوله في حواشي شرح الهياكل هذا التسلسل وان كان
في الامور الاعتبارية لكنه في الادراكات على تقدير حدوث النفس محال انتهى حيث قيد استحالة اللازم بتقدير حدوث النفس فغرضه ليس الا اثبات
الاستحالة على مذهب المشائين من حدوث النفس وهو الحق الحقيق بالقبول وهو حاصل ما علق ان انكار العقل الهيولاني في النفس على تقدير
قدمها صادر عن صاحب العقل الهيولاني فان بداهة الوجدان شاهدة بان المولود في مبدأ الولادة لا يدرك شيئا بالحصول سواء كانت
النفس قديمة او حادثة فتخصيص هذه المرتبة بحدوث النفس بلا مخصص فالاستحالة لازمة على تقدير القدم ايضا والقول بعدمه مردود على
المذهب المرجوح ومن ههنا ظهر ما في كلام السيد المحقق المذكور وان اشتهيت زيادة التفصيل في ذلك فارجع الى تعليق الحائل قوله والشاهد عليه
اي على ان مرتبة العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس قوله لاحالتهم التسلسل الخ توضيحه انهم استدلوا في فواتح كتب المنطق على عدم
نظرية كل من التصورات والتصديقات بانه لو كان كل منهما نظريا لزم الدور او التسلسل فانا اذا حاولنا تحصيل شيء منهما فلا بد ان يكون
حصوله بعلم آخر وهو ايضا نظري لا يكون حصوله الا بعلم آخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وكلاهما محالان قالوا هذا التقرير انما
يتم على تقدير حدوث النفس فانه لما كانت النفس حادثة كان زمانها متناهيا فلا يمكن وجود المبادي الغير المتناهية فيه واما على تقدير
قدمها فلا لجواز حصول النظريات بطريق التسلسل وهو لا يكون مستحيلا على هذا التقدير لكون زمان النفس غير متناه فهذه الحوالة منهم
شاهدة شهودا مبينا على ان العقل الهيولاني من خواص حدوث النفس عندهم فانه لو لم يكن كذلك لم يصح حكمهم بتوقف التقرير المذكور على حدوثها
لتماميته على تقدير القدم ايضا فان زمان النفس وان كان غير متناه على ذلك التقدير لكن زمان الادراك على تقدير العقل الهيولاني
متناه والقبة فيلزم التسلسل المستحيل ايضا ولا يخفى عليك ان هذه الشهادة مردودة غير مسموعة بوجهين احدهما اولا ان هذه الحوالة
وان كانت صادرة عن البعض لكنها غير مقبولة عند المحققين والشاهد عليه قول المحقق الدواني في حواشي التهذيب عند قول صاحب التهذيب

وتقسیمان بالضرورۃ الضروریۃ والاکتساب بالنظر الخ ہذا الضرب یعنی طریق الاحالۃ الی البداہۃ انما تعلم من علاقۃ الاستدلال علیہ بانہ
لوکان الکل من کل منہما نظریا لدار او تسلسل او بدیہیا لما احتجنا فی شئ منہا الی الفکر فانہ مع ما فیہ من انہ یتوقف علی امتناع اکتساب
التصدیق من التصور ثم علی حدوث النفس علی ما ہو المشہور لایتم الا بدعوی البداہۃ فی مقدمات الدلیل مع ان ما ذکرنا الخ فتعلیلہ علی ما ہو المشہور
صریح فی انہ لیس براض من توقف الاستدلال المذکور علی حدوث النفس علی فی توجیہ ہذا القول تحقیقات ذکرناہا فی التعلیق العجیب
فانظر فیہ وثانیہما ما قیل ان المراد بحدوث النفس حدوث تعلقہا بالبدن سواء کانت ذات النفس قدیمۃ او حادثۃ فلا تخص استحالۃ
التسلسل المذکور بحدوث النفس بل تتاتی علی تقدیر قدمہا ایضا وہہنا تحقیق آخر ذکرناہ فی تعلیقاتی فی القدیمۃ اعنی ہدایۃ النور
فارجع الیہا **قولہ** راسا ای سواء کانت النفس حادثۃ او قدیمۃ وہذا اختلاف مذہب الکل **قولہ** وہی ان نفرض مفہومین متناقضین الخ توضیح
المقام انا نفرض مفہومین متناقضین نسمی احدہما بالمعلوم والآخر بالمجہول المطلق ونفسر المعلوم بما حصل فی الذہن سواء کان حصولہ بنفسہ
کما اذا کان ذلک الشئ بدیہیا او بوجہ ذاتی او عرضی سواء کان ذلک الوجہ مرآۃ لملاحظتہ کما فی علم الشئ بالکنہ وبالوجہ او لا کما فی علم الشئ
بکنہہ بوجہہ وبالجملۃ المعلوم عبارۃ عما حصل فی الذہن بای نحو کان ونفسر المجہول المطلق بما یناقضہ وہو ما لم یحصل فی الذہن بوجہ من الوجوہ
لا بنفسہ ولا بوجہ ذاتی او عرضی حتی بہذا العنوان ایضا وفرض مثل ہذین المفہومین جائز عند العقل لا استحالۃ فیہ وعلی تقدیر القول بمرتبۃ العقل
الہیولانی یلزم بانضمام ہذہ المقدمۃ المفروضۃ المحتملۃ محال [illegible] لان فرض تلک المرتبۃ ویستلزم المحال محال ففرض تلک المرتبۃ
محال سواء کانت النفس قدیمۃ او حادثۃ وذلک ما اردناہ ولکن بیر لزوم [illegible] ان تلک المرتبۃ لو کانت من الواقعیات لوقعی لا یلزم
من فرضہ محال فنفرضنا ان عمروا مثلا کان فی مبدأ ولادتہ فی تلک المرتبۃ ثم حصل لہ کما خرج من تلک المرتبۃ مفہوم المجہول المطلق بالمعنی الذی
مر یعنی ما لا یحصل بوجہ من الوجوہ بان تصورا و لا ہذا المفہوم فقط ولم یحصل قبلہ امر آخر غیرہ فنقول زید مثلا اما معلوم عندہ بالمعنی
الذی مر بان حصل عندہ بنفسہ او بوجہ من الوجوہ او مجہول مطلق بان لم یحصل عندہ بوجہ من الوجوہ وکلاہما باطلان اما الاول فلان المعلوم
ہو ما حصل فی الذہن بنفسہ او بوجہ من الوجوہ وقد فرضنا انہ لم یحصل لعمرو من الادراکات [illegible] ادراک مفہوم المجہول المطلق
المار فلو کان زید عندہ معلوما فی ذلک الآن لم یکن معلوما الا بعنوان ہذا المفہوم [illegible] فیکون ہذا المفہوم عنوانا
لہ فیکون مجہولا علیہ فیلزم صدق المتناقضین المعلوم والمجہول المطلق علی زید وہو محال [illegible] لو کان زید مجہولا مطلقا عندہ
عمرو فی ذلک الآن المفروض فیصدق علیہ انہ مجہول مطلق وقد فرض ان ہذا المفہوم حاصل لعمرو فیلزم [illegible] زید معلوما لعمرو بہذا العنوان
فیلزم کونہ مجہولا مطلقا ومعلوما معا اذ لا معنی للمعلوم الا ما حصل فی الذہن بوجہ وہل ہذا الا اجتماع المتناقضین **قولہ** ان مرتبۃ العقل
الہیولانی الخ نقل بعض الناظرین عن ہنا ذ استاذہ ان ہذا الاشکال مما اختص بالقول بمرتبۃ العقل الہیولانی فانہ لو لم تثبت تلک المرتبۃ ولم [illegible]
حصول ہذا المفہوم اولا توجہت الشبہۃ ایضا فانہ لا اشکال [illegible] ای مرتبۃ [illegible] حصولہ لہ بعض الوجوہ الذاتیۃ
او العرضیۃ فلو فرض مفہوم المجہول المطلق فی النفس فنقول زید المجہول بعض الوجوہ اما معلوم بہذا [illegible] او غیر معلوم فان کان معلوما کان
مفہوم المجہول المطلق عنوانا وصادقا علیہ فیلزم کونہ مجہولا حین کونہ معلوما [illegible] ہذا المفہوم [illegible]
علیہ فیلزم کونہ معلوما حین کونہ مجہولا انتہی **اقول** سخافۃ ہذا السفر ظاہر [illegible] [illegible] محال [illegible]
حل المغلق فی بحث المجہول المطلق فلا نعیدہ **قولہ** فان العقل [illegible] مرتبۃ العقل الہیولانی [illegible]

الا الامور المحسوسة البديهية كصورة الاب والام ونحوهما فلا يحصل له ابتداء ادراك الكليات ومفهوم المجهول المطلق منها وحاصل الجواب ان العقل لا ينقبض اذا خلي وطبعه من تجويز حصول هذا المفهوم للعقل ابتداء وهذا القدر كاف في المقصود وان لم يحصل له عادة قوله فيكون عنوانا له اي فيكون مفهوم المجهول المطلق الحاصل للنفس عنوانا لزيد وصادقا عليه فيلزم اجتماع المتنافيين قوله ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها انما لم نتعرض لها لانه يطول الكلام ويشوش المرام ومما اعرض المحشي عن ذكرها اعرضنا ايضا للعذر المذكور وقد الفت في هذا المبحث رسالة سميتها بحل المغلق في بحث المجهول المطلق وذكرت فيها جميع تقارير هذه الشبهة واجوبتها مع ما لها وما عليها فعليك بها قوله وقد عرضتها على اذكياء عصرنا قال في الحاشية اراد به محمد ساجد الجونفوري المشهور من الاذكياء والاعاظم الاساتذة سلمه الله تعالى انتهت قوله فلم يأت احد بما يعتد به قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولا لمن كان في تلك المرتبة مستندا بان الطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب الام ومثل ذلك من الجزئيات كما لا يخفى انتهت قوله فهي احق ان تسمى بالجذر الاصم العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا عند الحساب كالثلثة مثلا اذا ضربناها في نفسها صير تسعة فتسعة مجذور والثلثة جذرها وقس عليه ثم العدد ان علم له جذر بالتحقيق يسمى ذلك العدد منطقا بضم الميم كالاربعة فان جذره اثنان وستة عشر فان جذره اربعة وهكذا وان لم يمكن استخراج جذره الا بالتقريب يسمى ذلك العدد اصم كالاثنين مثلا فان الطاقة البشرية لا تفي باستخراج عدد اذا ضرب في نفسه حصل اثنان تحقيقا واختلفوا في ان هذا القسم من العدد هل له جذر في نفس الامر ام لا فمنهم من قال نعم الا انه مما استأثر الله تعالى به نفسه لاظهار عجز العباد ولهذا قال بعض الحكماء ينبغي للعبد ان يواظب على قوله سبحان من يعلم جذر الاصم والمحققون منهم ذهبوا الى انه ليس له جذر في نفس الامر فلا علم سبحانه وتعالى ايضا اذ علمه لا يتعلق الا بما يكون واقعيا وهذا عليه برهان قوي مذكور في موضعه كذا ذكره العلامة شمس الدين الخلخالي في شرح خلاصة الحساب للاستاذ البهاء العاملي وقد جرت عادة المؤلفين انهم يسمون الاشكالات العسيرة الحل بالجذر الاصم ووجه المناسبة لا يخفى وانبهك ههنا على حكاية جليلة وهي ان الحسن المحقق الفقيه نور الله مرقده عرض تقرير هذه الشبهة بطريق الامتحان على الفاضل الابكي حين حضر بحضرته لتحصيل بعض الفنون من شرح الملخص وغيره بعد الفراغ عن تحصيل اعداد من الكتب في خدمة بحر العلوم مولانا عبد العلي رح عند قصده زيارة الحرمين الشريفين وقال انها لا تحل بالتأمل الا بالافكار فاجاب عنه الفاضل المذكور باختيار الشق الثاني وبيان ان المجهول المطلق عنده في ذلك الآن مفهوم المجهول المطلق وان كان وجها لكنه لم يجعل مرآة للملاحظة وحصول الوجه بدون جعله مرآة للملاحظة لا يستلزم معلومية ذي الوجه ومفهوم الشي وجه لجميع الاشياء وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا لمعلومية ذي الوجه وانكشافه عند العالم لزم ان يكون جميع الاشياء معلومة عند الكل وهو ظاهر البطلان وح لا يلزم ان يكون الشي مجهولا مطلقا معلوما مطلقا فقال المحقق الممدوح انا نصطلح على ان المعلوم بوجه عبارة عما يحصل في الذهن بنفسه او بوجه ذاتي او عرضي بجعل وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عما لا يكون كذلك فيلزم التخلف على هذا الاصطلاح قطعا فانتقل الفاضل المذكور الى جواب آخر وقال قد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت عن مرتبة العقل الهيولاني الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة اولا فيكون اول مدركاته جزئيا محسوسا فنفرض حصول مفهوم المجهول المطلق اولا غير معقول فرده المحقق الممدوح بان هذا وان كان مقررا عند الجمهور من الحكماء لكن لا عبرة لمقررات القوم في مقام التحقيق فقال الفاضل المذكور مفهوم المجهول المطلق كلي نظري مركب من عدة مفهومات وتصور النظري من غير تصور مباديه غير معقول سيما ان اهل العربية ايضا يصرحون ان فهم معنى المشتق بعد فهم معنى المشتق عنه سواء كانت المشتقات موضوعة للذات والصفة والنسبة كما هو المشهور

ولعلى بسيط غير منه بهذه النكتة لما يتعقد والمتقدمون وتلك ما عرفنا من ذلك كما فنقول ان زيدا كان مجهولا مطلقا عند عمرو قبل حصول
مفهوم المجهول المطلق في ذهنه وكان هذا المفهوم وجها للشيء الماضي ثم بعد حصوله صار معلوما عنده في الحال بهذا الوجه الثابت له في الماضي
ولا يلزم منه الا كون زيد معلوما في الحال بما كان مجهولا مطلقا في الماضي ولا محذور فيه فتحسين المحقق المدرج هذا الكلام من الفاضل المذكور
وما نحن فيه اقول اصل تحسين المحقق المدرج هذا الكلام منشأ ما كان لقلة المساعدة والا فالجواب الذي المذكور لا ايضا محذور وشأن ما لا يستبان
ولا يتبينان اما الاول فلان حصول مفهوم المجهول المطلق ماحلاما ان كان بعيدا من مسالك الحكماء الا انه ممكن في نفس الامر قطعا بان يلقي احد
ذلك المفهوم او لا دفعة واحدة في نفس عمرو وعند انتقاله من العقل الهيولاني من دون احتياجه الى التحصيل بالاداة وهو ليس ببعيد عن قدرته تعالى
وان كان بعيدا من قدرة العبد فالجواب عنه على هذا التقدير واما الثاني فلانه اذا كان زيد معلوما في الحال بذلك الوجه الثابت له في
الماضي وقد فرض حصول ذلك الوجه في الحال فيصدق في الحال ايضا على زيد فيعود الاشكال فتفكر وان اردت زيادة توضيح لهذا
المقام فارجع الى رسالتي حل المغلق في بحث المجهول المطلق **قوله** افاد بعض الاعاظم قال في الحاشية المفيد حضرت مولوي نظام الدين
الانصاري السهالي في شرح المبارزية انتهت وحاصل ما افاده بعد تمهيد ان الزوال على نوعين زوال سابق وهو العدم الذي يكون
قبل الوجود وهو ازلي غير محتاج الى علة وزوال لاحق وهو العدم الذي يكون بعد الوجود وهو حادث وهما متلازمان تحققا عند الفلاسفة
وجودا كما في الحوادث الزمانية وعدما كما في القديمة الزمانية ان المراد من الزوال في قول السيد المحقق اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق
المتأخر عن تحققه ان كان مطلق الزوال اعم من ان يكون زوالا سابقا او لاحقا فالحصر المذكور ممنوع لان العدم السابق ليس عدما لاحقا
متأخرا عن تحقق الشيء وان كان هو العدم اللاحق لذلك الشيء المتأخر عن تحققه فهو وان كان مسلما لكنه لا يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات
الغير المتناهية وذلك لان الادراك الحصولي على تقدير كونه زوالا يجب ان يكون زوالا لاحقا بل يجوز ان يكون زوالا سابقا بان يكون
الادراك اللاحق كادراك زيد مثلا زوالا لاحقا لادراك السابق عليه كادراك عمرو والذي هو انتفاء لادراك بكر ويكون ادراك بكر انتفاء سابقا
لما هو انتفاء له اي ادراك عمرو وهكذا وظاهر ان العدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء فلا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم
تحقق الزوال ح قبل تحقق الزوال به فلا يثبت ما ادعاه السيد المحقق **قوله** ان اريد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه **اقول** قد تقرر في مقره ان
احكام الجزئيات [illegible] الشيء [illegible] اريد به الزوال مطلقه لم يرد الجرح على الحصر فالاولى ان يقال ان اريد به انتفاء الشيء المطلق وعدمه الخ
وتفصيله ان ههنا [illegible] احتمالات اولها ان يراد بالزوال الزوال المطلق وح يمنع الحصر وثانيها ان يراد الزوال السابق فحسب وح لا يكون
هذا القول صحيحا وثالثها الزوال اللاحق فحسب ويرد عليه عدم افادة الدليل لما هو المدعى ورابعها مطلق الزوال ويرد عليه ما يرد على احد
الاحتمالين الاولين ولعلك تفطنت من ههنا وجه اكتفاء المفيد المحقق على الاحتمالين ايضا **قوله** كما في الحوادث اراد به الحوادث
الزمانية فان الحوادث الذاتية تجامع القديمة الزمانية كالافلاك والعقول فلا اثر للعدم السابق هناك وغرض منه دفع ما يقال
العالم عند الفلاسفة قديم ممتنع لا يوجد العدم السابق فما قال المدرج ان العالم وان كان قديما لكن الاشخاص الزمانية حادثة بلا ريب
بالاتفاق فيتحقق العدم السابق فيها **قوله** وسلم ان اراد به انتفاؤه بعد الوجود فقد قيل [illegible] على هذا التقدير يلزم الاتحاد بين المبتدأ
والخبر فلا يصح قوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه فانه يكون كقولك عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه ليس الا
عدمه اللاحق المتأخر عن تحققه ويراح بان التغاير الاعتباري كاف للحمل **قوله** انما يجب [illegible] ادراك السابق الحاصل الخ ان الادراك

عدم الاحتمال المقتضى انما يجب في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشئ يكون ازليا فلا يكون في الحصولي الحادث والمدعى انما هو اثبات وجودية الادراك الحصولي مطلقا حادثا كان او قديما فلا يثبت الدليل ما هو المطلوب نعم لو كان المطلوب اثبات وجودية الادراك الحصولي الحادث فقط لتم الدليل البتة **قوله** فمن الجائز آه اعلم ان الفاضل الرامفوري وجد العبارة في هذا المقام

هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء سابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء

سابقا لما هو انتفاء له وهكذا الخ وفهم حاصلها ان من الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث كادراك زيد مثلا عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراك عمرو على شئ هو اي هذا الانتفاء السابق وهو ادراك عمرو انتفاء لذلك الشئ ويكون ذلك لانتفاء السابق انتفاء سابقا لشئ هو اي هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلك الشئ ثم اعترض بان قوله ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا يفيد معنى لان المشار اليه بقوله وذلك لا يصح ان يكون الانتفاء السابق واللازم الاتحاد بين اسم كان وخبره فتعين ان يكون المشار اليه هو المنفي بالانتفاء السابق المذكور فيكون المعنى ان المنفي بالانتفاء السابق المذكور يكون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح يلزم ان يكون للعدم السابق عدم سابق لان المنفي عدم سابق ومنفي للعدم السابق ايضا وبطلانه اظهر من ان يخفى فان العدم السابق يكون عدما ازليا لا يكون قبله عدم ا هذا وتبعه في لزوم هذا الاعتراض بعض العلماء ولا يخفى عليك ان لزوم هذا الاعتراض مبني على ما وجد عليه عبارة هذا المقام وهي ليست في النسخ الصحيحة المعتمد عليها والتي توجد في النسخ الصحيحة هكذا فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له الخ وتوضيحها على ما افاده ابي واستاذي سراج المحققين نور الله مرقده هكذا فمن الجائز

ان يكون الادراك المفروض الحدوث اي الادراك الذي فرض حدوثه الآن كادراك زيد زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء وهو ادراك عمرو الذي هو انتفاء السابق وهو ادراك خالد على ما متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراك عمرو وهو اي مفروض الحدوث اعني ادراك زيد

انتفاء له الضمير راجع الى ما ويكون ذلك اي الادراك السابق يعني ادراك عمرو وهو ادراك خالد انتفاء سابقا لما هو اي لشئ ذلك الادراك السابق وهو ادراك خالد انتفاء له اي لذلك الشئ **اقول** ومن هنا ظهر ان ما ذكره بعض الناظرين في بيان حاصل افاده المفيد المحقق بقوله حاصل ما افاده بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالا للادراك السابق عليه لا يلزم ان يكون عدما لاحقا لجواز كونه عدما سابقا فلا يكون اللاحق زوال للادراك السابق عليه يجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو عدم له الى آخر ما ذكره لا يطابق كلام المفيد المحقق فافهم ثم نحو هنا امر آخر وهو ان المفيد المحقق تعرض في السند لان يكون الادراك اللاحق المفروض الحدوث كادراك زيد زوالا لا حقا لادراك قبله اي ادراك عمرو ويكون ذلك للادراك المنفي بزوال لاحقا لادراك آخر قبله كادراك خالد ويكون ذلك للادراك اي ادراك خالد زوالا سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك عمرو ولا حاجة اليه بل يكفي ان يقال فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون ادراك عمرو انتفاء سابقا لما هو انتفاء لاحق له اي ادراك زيد فيتم السند في الدرجتين والامر فيه سهل فان تعيين الطريق ليس من داب المناظرين على انه لو حمل قوله هكذا اشارة الى هذه الصورة وامثالها لم يكن فيه باس فافهم فانه من سوانح الوقت **قوله** كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الرامفوري العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق فيكون هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق انتهى وتبعه بعض العلماء وانا **اقول** الظاهر ان قوله كما في عدم عدم قديم متعلق بقوله فمن الجائز وتمثيل له فح فالصواب ان يقال العدم الثاني مضاف الى القديم وموصوفه محذوف تقديره

اذ المكان في عدم عدم عدم قديم باضافة الاول الى الثاني والثاني الى الثالث وقد وصف الثالث بالقديم ليطابق امثال الشكل كما في فانك
قد عرفت ان حاصل السند ان يكون الادراك اللاحق كادراك زيد عدما لاحقا لادراك عمرو ويكون هو عدما لاحقا لادراك خالد ويكون هو
انتفاء سابقا لادراك عمرو فيكون ادراك زيد عدم عدم عدم عدم قديم تحكم لو كان هذا القول متعلقا بقوله وبهذا يكون بيانا بالصورة اخرى للسند
لكان لما ذكره الفاضل المذكور وجه التنبه فافهم فانه دقيق قوله مع انه لا يلزم الخ يعني انا لو كان الادراك زوالا سابقا لما هو انتفاء له لا يلزم
تعاقب الانتفاءات اي الادراكات بحسب التحقق لعدم لزوم تحقق الزائل مع وجوده وعلى هذا التقدير قوله وتخصيص الدليل وقال في الحاشية
المعلقة على التخصيص اي بان المراد ان الادراك الذي بعد الوجود يكون عدما لاحقا انتهت وقال في الحاشية المعلقة على الدليل اي دليل
المحقق الدواني المذكور بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب انتهت والغرض من هذا الكلام دفع ما يتوهم ان الكلام ههنا في
الزوال اللاحق ودليل الدواني المذكور مختص بالعدم الطاري والمقصود منه ليس الا ابطال كون الادراك عدما لاحقا لما قبله حاصل الدفع
خروج احتمال كون الادراك زوالا سابقا وحاصل الدفع ان المدعى ههنا ابطال كون العلم زوالا للشيء سواء كان زوالا لاحقا او زوالا سابقا
لا اللاحق فقط فتخصيص الدليل بالاول موجب لعدم تمامية التقريب فان الدليل على هذا التقدير لا يثبت المدعى بل جزءه والا يقال لا نسلم
ان المدعى ههنا ابطال كون العلم زوالا مطلقا بل المدعى ههنا انما هو عدم كون الحصولي الحادث زوالا للشيء بدليل قول صاحب المطارحات
ان زوال حجاب اي من نفوسنا وعلمها ليس الا حادث لحدوث شهادة وقول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة ههنا ولا يبعد في الا الحصولي
الحادث على تقدير كونه زوالا انما يكون زوالا لاحقا للشيء لانه زوالا سابقا لان العدم السابق ازلي قديم فلا يكون حصوليا حادثا فلا حصوليا
فقد تم الا انا نقول المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولي مطلقا اليس بزوال بعبارة تحسب المطارحات والمصنف بيان ففيه نفي اذ قوله
الا قابل بل لنفي هذا المراد منها الواقع فيهما من ما ذكرنا المدعى كيف لا وقد عرفت ان المراد بالمتجدد في كلام المصنف هو الحصولي مطلقا
حادثا كان او قديما على اعتبار السرمدية الذاتية في كلام السيد المحقق كما هو التحقيق فلا جرم يعمم قوله ههنا ليشمل الادراك الحصولي القديم ايضا قوله
لانه يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له دفعه من المحقق المفيد بحر العلوم نور الله مرقده بقوله كون
الادراك عدما سابقا يوجب ان لا يجري على النفس زمان يكون فاقدة للادراك وثبوت العقل الهيولاني يشهد بخلافه واستحالة تعاقب الادراكات
الغير المتناهية ايضا مبنية على ثبوت العقل الهيولاني او على حدوث النفس قال المحشي ولو تنبه انا نختار الشق الثاني وهو ان الزوال
مخصوص بالطاري والتقريب تام فان كون الادراك عدما سابقا بين البطلان اذ لو كان الادراك عدما سابقا لوجب ان لا يجري على النفس
زمان تكون فيه فاقدة للادراك فان العدم السابق للشيء قديم فيكون حاصلا ازلا مع ان مرتبة العقل الهيولاني شاهدة على ان للنفس
زمانا تكون فاقدة للادراك فيه فان قلت من اين يعلم ان الدواني قائل بهذه المرتبة قلت تعاقب الادراكات الغير المتناهية الذي الزمه
المحقق الدواني انما يستحيل على تقدير حدوث النفس او قدمها وثبوت المرتبة المذكورة هذا ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع اما اولا فانا اقول
انه ليس غرض المفيد المحقق جواز كون الادراك زوالا سابقا للشيء بل غرضه ان المدعى ههنا عام فلو خص الدليل بالزوال اللاحق لم يتم
التقريب كما ليس يخفى قوله لانه يبقى الخ ان احتمال كون الادراك زوالا سابقا يبقى في نفس الامر بلا دليل حتى يدفع بانه باطل في نفسه
بل معناه انه يبقى هذا الاحتمال بالنظر الى الدليل وان كان هذا الاحتمال في نفسه باطلا ايضا والحاصل ان بطلان هذا الاحتمال في نفسه آخر
لا يدفع عدم تمامية التقريب فتم مقصود المفيد المدقق ولم يفد ما دفع به المحقق واما ثانيا فان ما ذكره المحشي وسائر شراح المحققين

في الكشف المكتوم فتوجه لما انه بسبب علمك انه مان كان العدم السابق للشي قد يا كلي فاستلزم انه لو كان للادراك عدما سابقا لوجب ان لا يعبر
على النفس حتى بان تكون بعينه فاقدة للادراك وفاتها مرض فلك اذا كان ثبوت العدم السابق للنفس بعد استعداد النفس لانكشافات الاشياء
وما اذا لم يكن لها استعداد كما في هذه المرتبة فلا يكون ثبوت العدم السابق مانع منشأ للانكشاف لوجود المانع فلم يظهر النفس عن
الانكشافات ولعل قول المحشي العلام قال ايماء اليه فتامل ولا تعجل انتهى كلامه هذا الايراد غريب في قوته وقنا تبتني على تحقيق معنى
لما تركه مسلك الانصاف ولم يتشبث بامر الانصاف اورد عليه بان النفس بعد ثبوت العدم السابق لها الذي فرض كونه علما ومنشأ للانكشاف
لا معنى لكونها غير مستعدة للانكشاف وبالجملة في علمك تمام فتح فان الادراك لو كان عدما سابقا للشي فانما يكون عدما سابقا له لما من شانه
ان يكون متصفا بذلك الشي كما لا يخفى فالنفس في اوان تسفيرها بمرتبة العقل الهيولاني ليس من شانها الاتصاف بالادراكات المنتفية خلا
يكون اعدامها الادراكات الموجودة في النفس ادراكات لها وعليك على هذا ذكره من العلم الذي فيه من امور ثلثة حصول شي والصورة الحاصلة
وقبول النفس لها وظاهر ان النفس في هذه المرتبة ليست بقابلة للعلم فكيف تكون عالمة وهذا هو مراد الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى فمن
لم يفهم مراده ويورد على ظاهر كلامه بدون التعمق في مرامه فليتهم نفسه ومن ههنا ظهرت سخافة ما قال ذلك الناظر ايضا ان كون الادراك زوالا
سابقا يستلزم اجتماع النقيضين اي فرض النفس عارية عن جميع الادراكات الكائنة في مرتبة العقل الهيولاني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة
عدما سابقا فتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدام الادراكات السابقة وتلك الاعدام متحققة في تلك المرتبة انتهى وكذا يرتفع به قلق
الفاضل السيالكوتي الذي اورده بقوله ولي فيه قلق اما على تقدير حدوث النفس فلان العدم السابق بانها لو كان هو ادراكا لزم ان تكون النفس
موجودة قبل وجودها وموصوفة به واما على تقدير قدمها فلان الوجدان شاهد بانه ليس لها ادراكات قديمة تتحقق بزوالها ادراكات حادثة وثبوت
العقل الهيولاني ايضا ابى عن ذلك انتهى فافهم فانه بالفهم حقيق وقيل الشيء دل العقلاء الاموات وان كان انه من المحققين فان معرفة الحق بالرجال من صنعة المنكرين
قال ثم قال هذا المحقق اي مولانا جلال الدين الدواني في شرح هياكل النور وفيه اشارة الى ان ما ثم للواضعي كلام ذلك المحقق حيث قال بعد ذكره دليل
صاحب المطارحات وما عليه ثم ان كان زوال الادراك انتفاء ادراك آخر الى آخر ما نقله السيد المحقق في حواشيه ... الذكر وحش كلامه هو انه لو كان حل
ادراك زوال الادراك آخر قبله يكون هو زوال الادراك آخر قبله وهكذا لزم اعادة المعدوم وانقلاب الثبت منفيا بمراتب غير متناهية وذلك لان عدم
عدم الشي يستلزم تحقق ذلك الشي بالضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فكل ادراك لاحق يستلزم وجودية السابق عليه بمرتبتين مثلا ادراك زيد يستلزم
وجودية ادراك بكر وهو يستلزم وجودية ثالثة وهكذا اذا خلف فان المفروض ان كلها اعدام وزوالات قوله الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك هذا
انما قريب بعقبه مخففا ويمكن ان يقرأ مشددا من التعقيب ح يكون الضمير المستتر الى الادراك والضمير البارز الى الانتفاء قوله كان ذلك
الانتفاء اي الانتفاء اللاحق كادراك زيد قوله كان هذا الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له كادراك عمرو ويكون انتفاء الادراك بكر
الذي هو سابق على ادراك زيد بمرتبتين قوله وهو الانتفاء آه فيه اشارة الى ان المراد بالثالث ههنا هو اللاحق المفروض اولا والمراد
بالاول هو المفروض سابقا قوله فيبطل كلية المراد الجزئي بل المراد اي بالكلية فان كل علم قابل لان يتعلق العلم به قوله فافهم اشارة الى ان مراد
المحقق الدواني انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال يلزم ... والمعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب الماضي لكنه
اطلق في العبارة احالة على فهم المتوقد الذكي لا يقال فح لا يلزم وجودية الادراكات اللاحقة المرتبة في المستقبل لانا نقول قد عرفت ان كل علم
يمكن ان يتعلق العلم به فالمحل علم فرض حصوله يلزم وجودية علم عليه سواء كان في جانب الماضي او المستقبل فالتقريب المذكور وان كان ظاهرا

جاريا في السلسلة الماضية فهو بعينه جار في السلسلة المستقبلة ايضا وهذا هو معنى قول السيد المحقق في المنهية وفهم منه ايضا انه على هذا التقدير لا فرق
الخ ومن ههنا ظهرت سخافة صنيع الفاضل الجلبي حيث حمل عبارة المحقق الدواني على لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الا تحقيق المقصود
بمثله على ذلك قوله فيستلزم الادراك اثبات الادراك القدر ومن الا احاطة بتحقيق الاطلاع على ما له وما عليه فارجع الى التحقيقات المرضية فان فيها شفاء لكل عليل
ورواء لكل غليل كيف لا وقد كان تاليفها باشارة المحقق نصير الدين الطوسي من فان الاستاذ العلامة قطب الاشرف في الليوم القيامة كان رأى في المنام
ان المحقق الطوسي جاء بيده حاشية الرسالة القطبية للسيد الزاهد وقال له خذ هذه الحاشية فاخذها من يده فلما استيقظ من منامه عرض هذا المنام على
استاذه فعبره بانك تكتب على الحاشية الزاهدية تعليقات نفيسة فجاءت التحقيقات المرضية مصدقة لتلك الرؤيا **قال** هو محال الخ اعلم ان الفلاسفة
انكروا اعادة المعدوم وحكموا بامتناعه وعلى هذا بنوا انكار حشر الاجساد وغيره واستدلوا على ذلك بدلائل كلها ضعيفة سخيفة منها ان الحكم على الشيء بانه يجوز
اعادته موقوف على ان يكون ذلك الشيء هو هو اي على كونه متعينا في نفسه متشخصا في ذاته والشيء بعد عدمه نفي محض ليس له تعين فكان الحكم عليه بجواز اعادته
محالا وفيه انه منقوض بالحكم بجواز وجود المعدومات الممكنة كالعنقاء مثلا والحل ان الحكم بجواز وجود الشيء لا يتوقف على تحققه الخارجي بل على مطلق تحققه
وهو حاصل بناء على القول بالوجود الذهني لا يقال الموجود في الذهن بالحقيقة هو الصورة المتشخصة بالتشخصات الذهنية وتجاوزها مع الوجود الخارجي
بمعنى انها بعينها التجريدية فليست اياه مطلقا فلا يكفي وجود المعدوم ذهنا للحكم عليه بل لا بد من وجوده وتشخصه وتعينه في الخارج والمفروض انه نفي محض
فعاد الاشكال لانا نقول هذا منقوض بطريق اثبات الوجود الذهني وبه هدم كثير من القواعد المبنية عليه ولذلك الخصم يستدلون على الوجود الذهني
بانا نحكم على اشياء معدومة في الخارج باحكام موجبة والحكم الايجابي وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس موجودا في الخارج فلها وجود في
الذهن لا محالة فلو لم يكن الوجود الذهني كافيا في الحكم بل يحتاج الى ثبوته متشخصا في الخارج لما كان لهذا الاستدلال معنى ومن ههنا ظهر سخافة ما قال
السيد المحقق في حواشي شرح المواقف من ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت تشخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك له في النوع انتهى وسيجيء لكم بعض
دلائل امتناع اعادة المعدوم مع ما له وما عليه وذهب اهل الحق الى جواز اعادة المعدوم مستدلين بالدلائل النقلية والعقلية اما النقلية فلا حاجة
الى ذكرها لكثرتها مع عدم افادتها اسكات الفلاسفة الذين هم يقدمون العقل على النقل واما العقلية المنقحة لهم فذكر الفاضل المحشي منها اثنين
وللتفصيل موضع آخر **قوله** نوقض تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته وتقريره على ما في المواقف ان الوجود امر واحد في حقيقته لا تعدد
في افراده بهويته وانما الاختلاف فيه بحسب اضافته الى الزمان فوجود الشيء في الزمان الماضي هو وجوده في الزمان المستقبل وانما التعدد
المتعدد بحسب نسبة الوجود الاولى الى الزمان الماضي ونسبته الثانية الى المستقبل فمن البين انه يكون واحدا بحسب ذاته متعددا بحسب اضافته
الى شيء آخر لا يختلف حكمه بحسب ذاته وحقيقته فالوجود في هذا الزمان والوجود في الزمان المستقبل لا يختلفان في الوجوب والامتناع والامكان الذاتي
في ذاتهما فلو كان احدهما واجبا كان الآخر ايضا واجبا او كان احدهما ممتنعا كان الآخر ايضا ممتنعا او كان احدهما ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا ولا يعقل كون احدهما بحسب الوجود ممكنا والآخر واجبا او ممتنعا فاذا استحال اعادة المعدوم لزم امتناع وجوده في الزمان المستقبل
بعد ما كان ممكنا قبله هذا خلف فثبت انه لا يكون الحكم بالاستحالة والامتناع ثابتا في تميز العود والامكان مع ذلك مما اوردناه ومن ههنا
سقط ما يقال ان العود ليس الا وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص لان المنتاج
الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يكون الشيء ممكنا وجوده المطلق ممتنعا وجوده بعد العدم وجه السقوط ظاهر فان الوجود امر واحد في حد ذاته
لا يمكن ان يختلف في الوجوب والامكان والامتناع ابتداء واعادة بحسب ذاته فاذا كان وجوده في زمان ما ممكنا يبقى كذلك بعده في زمان

واعادته ايضا لو جاز كون الشي الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة بناء على ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للاول بحسب الاضافة لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى وهو مع كونه مخالفا للبداهة يستلزم المحال وهو افتقار الحوادث عن المحدث رفيه سد لباب اثبات الواجب وذلك لانه مستدل على اثبات الواجب بان العالم ان لم يكن ممتنعا او واجبا او ممكنا لا سبيل الى الاول والا لما وجد ولا سبيل الى الثاني والا لما طرأ عليه العدم فتعين الثالث وهو كونه ممكنا والممكن لابد له من مرجح موجد فان لم ينته السلسلة الى الذات الواجب يلزم التسلسل وهو محال فثبت الواجب واذا جاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى لم يتم هذا الاستدلال لجواز ان يكون العالم ممتنعا لذاته في زمان عدمه وواجبا في زمان وجوده فلا يحتاج الى الواجب **قوله** فاذن يستلزم امكانا ووجوبا وامتناعا اقول ذكر الوجوب ههنا استطرادي لا حاجة اليه في هذا المقام **قوله** بناء على ان الوجود آه بيان لعلة الجواز **قوله** لجاز انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى اعترض عليه العلامة القوشجي في شرح التجريد بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائه العدم مطلقا والامكان عن عدم اقتضائهما ولا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات لان مقتضى ذات الشي لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان الباري تعالى يمتنع اتصافه بالوجود المسبوق بالعدم وذلك لا يخرج عن كونه واجبا ولا ينقلب الوجوب الذاتي الى الامتناع الذاتي وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا من ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به وبعد ذلك نقول الموجود ليس هو الوجود المطلق على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد وان لم يمتنع اتصافه بالوجود المطلق ولا يلزم منه انقلاب الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في الواجب على ما تقدم هذا تحقيل اعتراضه **اقول** هو في غاية السقوط لان الوجود المقيد بكونه ناشيا من ذات الموصوف والوجود بعد العدم لا يكون لذاته بل لكونه في الزمان الثاني ولا يتحقق في الاعادة والعدم المطلق الذي هو مقتضى الممتنع بالغير وهو خارج عن محل البحث بل نقول ان المعاد يلزم في اختلاف مقتضى الذات بتعاقب القيود لان مقتضى الذات ان قيد بقيد يكون مخالفا لمقتضى ذاته وان لم يتبع ذلك المقتضي باعتبار هذا القيد مقتضى له وما لو قيد بقيد لا يكون كذلك يبقى مقتضاه كما كان ولا يتغير وهذا ظاهر فالواجب الذي مقتضاه الوجود المطلق انما يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لكونه مقيدا بقيد يخالف مقتضى ذاته فان ذاته تقتضي الوجود وهو سرمدي في جميع الازمنة فلا يمكن ان يطرأ العدم عليه فلا جرم انه يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس الوجود بل بالنظر الى كونه بعد العدم وكذا الممتنع انما لا يقتضي العدم بعد الوجود لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان ذاته تقتضي العدم المطلق في جميع الاوقات فلا يمكن ان يعرض له الوجود فبالضرورة يمتنع اتصافه بالعدم بعد الوجود ولا بالنظر الى العدم نفسه بل بالنظر الى كونه بعد الوجود وقس عليه اتصاف الممكن بالوجود الناشي عن ذاته فانه انما يمتنع لكونه مقيدا بما يخالف مقتضاه فان مقتضى الممكن تساوي طرفي الوجود والعدم فكيف يتصف بالوجود الناشي عن ذاته وقس عليه نظائره واما المعدوم الممكن فكما لا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق والعدم المطلق كذلك لا يمتنع اتصافه بالوجود بعد العدم لا بالنظر الى نفس ذات الوجود ولا بالنظر الى كونه مقيدا بكونه بعد العدم لعدم منافاة هذا القيد لمقتضاه وبالجملة فالامثلة التي جعلها القوشجي اخوات لما نحن فيه لا قرابة لها به بل هي اجنبيات محضة فاحسن الفكر ودقق النظر **قوله** وهو مع مخالفته لبداهة العقل تامل في ان شبهة لان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر لان مقتضى الذات

من حيث هي هي الا التصور الفلكي كما حققه المحشي قوله يجب سبقها على الحوادث من المحدث آه اقول ويلزم ايضا بطلان كثير من قواعدهم كقولهم كل حادث زماني فهو مسبوق بمادة فانهم استدلوا عليه بان امكان الحادث قبل وجوده امر موجود لامتناع الانقلاب فلابد من محل متعلق بالحادث تعلقا ما وهو المسمى بالمادة ولو جاز الانقلاب لصح في المواد وثبت ان لا اخرى لا يمكن ان يقال الحادث قبل وجوده ممتنع ثم صار ممكنا في زمان وجوده فلا يحتاج حرح الى مادة وينهدم به اساس كثير من قواعدهم المتفرعة على القاعدة المذكورة كقولهم لا تتحول كلها بالفعل وغيره على ما بسطه كل ذلك في كتب الحكمة قوله وتارة بانا اذا فرضنا ان زيدا معدوم الخ هذا الاستدلال على جواز اعادة المعدوم بل هو قدح جدلي كما قال المحقق رح بقوله انت خبير بانا اذا فرضنا ان زيدا المعدوم ثم وجد ثم طرأ عليه العدم فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد ليس بمعدوم ثم اذا طرأ عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس فهو انتفاء اللاعدم والثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء العدم والثالث المستفاد من لفظ المعدوم فهذا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث الطارئ كان متحققا قبل الوجود وكان امرا متعينا متشخصا لاستحالة [illegible] فيلزم [illegible] بان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم فهو جوابنا واقول اعتذروا بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فهو اي بان الادراك اذا كان انتفاء الادراك السابق عليه انما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان احتجوا بان العدم الطارئ غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم [illegible] ليس [illegible] الاول بعينه [illegible] زمانيهما كما تكلم انتهى كلامه وشرح هذا الكلام قولا بالقول في التحقيقات المرضية فارجع اليه قوله فيصدق قولنا زيد معدوم [illegible] بان صدق الموجبة يقتضي وجود الموضوع والمفروض ان زيدا المعدوم فكيف تصدق [illegible] بل هو عام للموجود في كل قضية محمولها مناف للوجود كقولنا شريك الباري ممتنع ونحوه [illegible] مسالك المحققين في [illegible] بما لها وما عليها وقد ذكرت شيئا منها في رسالتي [illegible] في بحث المجهول المطلق [illegible] قوله فهذا يعني في قولنا زيد ليس بلا معدوم قوله [illegible] المستفاد من كلمة ليس غير الاول المستفاد من لفظ المعدوم [illegible] هو [illegible] مطلق اعادة المعدوم كما يفهم عنه كلام العلامة القوشجي في شرح التجريد حيث ذكر [illegible] اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها وهم لا يزالون [illegible] مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون باعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع قوله لا تخصيص استحالتها في صورة الوجود [illegible] ان اعادة المعدوم [illegible] بل انما المحال اعادة الوجود المعدوم واما العدم المعدوم فاعادته جائزة بل واقعة فالنقض المذكور غير وارد على القائلين باستحالتها قوله مشترك اي يجري مثله في ما نحن فيه [illegible] فان بطلان الادراك السابق كادراك بكر عبارة عن العدم [illegible] المفروضين فاذا [illegible] عمرو [illegible] ادراك زيد يكون هذا المعاد غير الاول السابق لاختلاف الزمانين [illegible] اعادة المعدوم [illegible] بطلان الادراك السابق ليس الا عبارة عن العدم [illegible] فالزم [illegible] المعدوم [illegible]

ايضا كما لا تلزم ههناك قوله والجواب عنه اى عن النقض الثانى ما اجيب به القاضى محمد على السنديلى حيث قال لكن الجواب عنه بان العلم
جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود المعدوم وههنا نلزم اعادة العدم الثابت بعد عود الثبوت بناء على ان العدم لك
عدم ثابت انتهى وسياق كلامه يشهد بان هذا الجواب غير مرضى عنده ووجه ان الاولى ما ذكره الفاضل المحشى ههنا من ان الدلائل استحالة
اعادة المعدوم لو تمت لدلت على استحالة اعادة المعدوم مطلقا وجودا كان او عدما فالتخصيص تحكم والثانى ما ذكره بحر العلوم نور الله مرقده
فى حواشيه وتبعه فى ذلك بعض الناظرين كما هو دابه وهو انه لا استحالة فى عود النفى الثابت ايضا كما لا استحالة فى عود النفى
المحض لان العدم الثابت ليس الا نفى نفسها الذات المسلوب عنه لمقارنة الشئ المسلوب ثم قارنه ثم بطلت المقارنة فيحكم
ان العدم كان ثابتا له ثم انتفى ثم عاد هذا الثبوت بجهة استمرار الذات المسلوب عنه ولا تميز بين العدمين فى انفسهما فلا استحالة فى
الاعادة بهذا النحو انما الاستحالة فى عود ما هو ثابت فى نفسه والتوقع من المصنف ان يقطع بسخافة هذا الوجه لما افاده ابى واستاذى
سراج المحققين نور الله مرقده فى كشف المكتوم فى حاشية بحر العلوم من ان الفرق بين العدم والوجود غير معقول فان العدم كما انه
عبارة عن انتفاء الذات كذلك الوجود عبارة عن كون الذات وكما ان الاعدام اشياء غير متميزة كذلك الاكوان نعم اذا لوحظ
عدم مقارنة العدم ببعض الذوات زمانا ثم مقارنة العدم ثم انتفاء هذه المقارنة يتخيل ان الوجود كان سابقا ثم صار لاحقا
لا ان ههناك شيئا كان مقارنا ثم بطل ثم صار مقارنا ثانيا حتى يطلب امر مشترك بينهما ويطلب التميز بين هذا الوجود المعاد
والوجود السابق والى هذا اشار بحر العلوم بنفسه بقوله فتامل بعد ذكر الوجه المذكور قوله منها ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه
محال الخ هذا احد الدلائل المذكورة فى التجريد وحاصله انه لو اعيد المعدوم يلزم ان يتخلل العدم بين الشئ ونفسه واللازم محال
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان ذات الشئ محفوظة فى حالتى الوجود والعدم فاذا وجد الشئ فى الزمان الاول كانت ذاته
فيه واذا عدم فى الزمان الثانى بطلت ذاته ثم اذا وجد فى الزمان الثالث كانت ذاته السابقة بعينها فيه فيلزم
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ويلزم تقدم الشئ على نفسه واما استحالة اللازم فلان العدم نسبة والنسبة لابد لها من طرفين
متغايرين فلا يتخلل بين الشئ ونفسه قوله فيكون رح الوجود وبعد العدم آه يعنى لما ثبت انه لابد للنسبة من طرفين متغايرين
فلابد للعدم من طرفين كذلك فيلزم ان يكون الوجود المعاد غير الوجود الذى قبله هذا خلف قوله ورده آه هذا احد وجوه الرد المذكورة
فى شرح التجريد الجديد وتحصله انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم
اتصف به فى زمان ثالث فالوجود الاول والثانى متغايران بحسب الزمان فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ ونفسه بل غاية ما لزم تخلل
زمان العدم بين زمانى وجوده ولا استحالة فيه وثانيها انه لم لا يجوز ان يكون التميز فى الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بعينها فلا يلزم تخلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الجهات وثالثها انه لو تم الدليل المذكور لدل على امتناع بقاء الشخص
من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء وتفصيل هذه الوجوه وما لها
وما عليها مذكور فى حواشى شرح التجريد القديمة والجديدة لا فائدة فى ذكرها ههنا الا الانتشار لغرابة المقام قوله ومنها ان المعاد الخ
حاصله ان اعادة المعدوم المتنازع فيها عبارة عن اعادة المعدوم بجميع عوارضه المشخصة له كما مر ومن العوارض المشخصة الوقت والزمان
ايضا فلو اعيد المعدوم لزم عود زمان وجوده السابق ايضا واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه بطلان اللازم انه يلزم ان يصدق

على شئ واحد في زمانين واحداً مبتدأ ومعاداً وبل هذا الا اجتماع المتنافيين وايضاً لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ معاداً على المعاد ونحو ذلك
تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لايجامع فيه المتقدم مع المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعاً في زمان فيجوز ان يكون
للزمان زمان لا يقال يمكن ان يكون التقدم والتأخر بحسب الذوات الا بامر زائد كما في اجزاء الزمان لانا نقول التقدم هو بعينه من الزمان
على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض آخر منها **قوله** وزيف خلاصة التزييف ان قول المستدل
ومنها الوقت وهو ظاهر **قوله** بحسب الامر الخارجي فيه اشارة الى دفع ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود حين تقيد كونه في هذا الزمان غير الموجود
بقيد كونه في الزمان السابق وحاصل الدفع ان هذا التغاير انما هو في الذهن واما في الخارج فزيد الموجود في هذه الساعة هو الموجود في الساعة
التي قبلها لا تغاير بينهما اصلا **قوله** كيف وقد حكى الخ قال المحقق الدواني في شرح هياكل النور نقلا عن بهمنيار في التعبير حتى ابدى احتمال
تبدل الذات في الانسان قال الشيخ في جواب بعض ايراداته كيف تحصل المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات انتهى وقال سيد في حواشي شرح
التجريد القديم رأيت في الاسولة التي سألها بهمنيار عن الشيخ انه طالبه بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى استدل به على التجرد
فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسألة سمعها من الشيخ كلاماً فقال له الشيخ كيف تحصل المسموع مني مع تجويزك تبدل الذات
انتهى وقال السيد المحقق في حواشي شرح الهياكل ومما يحكى ان بعض الاعزة قال يهنا قولا عجيبا هو ان التلميذ لو يقول فانا اباحثك لانك تقول انه
هذا الوقت ايضا ما كنت قلت اولا وانا اقول ايضا ما كنت قلت اولا وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول وشخصي هذا غير شخصي الاول فزعم ان
دليلها التلميذ موافق لما ذهبت اليه الصوفية من تجدد الامثال ولا يخفى عليك ان قول الشيخ تنبيه على بقاء الذات بما هو بديهي اولي ومن
البين الظاهر انا ذوات جزئيات ولو فرض التعدد فيها الصار الكليين ثم بين قول الصوفية وهو ان في كل آن بالنسبة الى كل شخص اعداما
وايجادا بناء على ان الله تعالى اسماء متقابلة بعضها قهرية وبعضها لطفية ولا تعطل فيها بالنسبة الى اشخاص العالم من الى ابد الاعراض من
قول بهمنيار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذوات والهويات بل في اوصاف غير مشخصة من حيث هي اوصاف تابعة غير مستقلة ولا شك
ان ما يخالف احكام العقل والشرع هو التبدل في الذوات والهويات كما يقوله بهمنيار دون التبدل في اوصافها كما يقوله
الصوفية **قوله** واعترض بان الوقت ليس من المشخصات وكيف لا يعترف ومن جعل الوقت من المشخصات لزمه منه عدم التعدد
والتشخص فان اختلج في قلبك ان المتكلمين قالوا بتجدد الاعراض وعدم بقائها مع بقاء محلها بالشخص وهل هذا الا اختلاف الاشخاص
باختلاف الاوقات فاعلم بان الذي بعثهم على القول بالتجدد ليس هو كون الزمان مشخصا بل امر آخر وهو عدم قيام العرض بالعرض
فانهم قالوا لو كان العرض مشخصه ... باقيا لقام بقاؤه فيه وهو ايضا عرض وقيام العرض بالعرض محال فلا جرم يختار اعتقاد التجدد
وليس مبناه على كون الوقت من المشخصات على انهم لم يقيموا الى الآن برهانا شافيا على التجدد ... كما حرره محشي الحواشي
قد ذكر بعض الفلاسفة ان زيد الشيخ ... الشاب بالشخص وهل هذا التغير ... انا نقول ... الشبابية
ليس لاجل اختلاف ... بل لاجل ... الجسمية ... ذلك العقل ... مشيرا ... مشهد ... مع انه
من المشككين **قوله** ومنها انا ... اعادة ... المعدوم وفرض ... بدون التمايز واللازم باطل ... فالملزوم مثله ... اذا فرضنا اعادة الشئ بعينه مع جميع عوارضه
فلا يخلو اما ان يكون بالوجود ... ولا يكون ... الثاني

لاستحالة العجز عليه تعالى فتعين الاول وقد تقرر في مقره ان الممكن لا يلزم من فرضه وقوعه محال والا لم يبق ممكنا فلنفرض هذا ايضا واقعا
فح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم ما ادعينا الزوم قوله ودفع بان مانع آه توضيح الدفع وتلويح المنع ان المستدل ان اراد بمثله
ما يشاركه في نوعه وتشخصه بمعنى وجود المثل بهذا المعنى محال وقدرة الواجب لا تتعلق بالمحال كوجود شريك الباري وان اراد ما يشاركه
في نوعه فقط على ما جرى عليه اصطلاحهم من انهم يسمون الاتحاد في النوع مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة كما ذكره العلامة الشيرازي في شرح الالهيات هداية الحكمة فعدم التمايز ممنوع لتحقق التمايز
بينهما بحسب الهوية الخارجية ولو سلم ان ايجاد مثله بالمعنى الاول ليس بمحال ولا يخرج عن قدرة الله تعالى فلا نسلم ان الممكن
لا يلزم من فرضه المحال لجواز الامتناع بالغير كعدم المعلول الممكن المستلزم لعدم الواجب فايجاد مثله ابتداء وان كان جائزا في نفسه
لكن يجوز ان يكون ممتنعا بسبب فرض اعادة المعدوم الذي مثله والا لا رتفع التمايز بينهما وتقرير هذا الدفع ايضا بما ذكره العلامة القوشجي
في شرح التجريد من انا لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما بعوارض مشخصة ولا يخفى عليك انه غير مفيد لجواز فرض عدم الامتياز بالعوارض
الغير المشخصة ايضا فيحتاج الى الدفع الاول لا محالة قوله بل يتمايزان بالهوية قال في الحاشية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد
في الماهية انتهت قوله فهذه الدلائل ان تمت اقول عدم تمامية هذه الدلائل قطعي وتماميتها انما هي بمجرد الفرض فكان الاولى
ان يقول لو تمت لان لو لمجرد الفرض بخلاف ان فانها غالبا تستعمل في الشك قوله ادلت على استحالة العدم المعدوم ايضا رده
بحر العلوم نور الله مرقده بان العدم عبارة عن انتفاء الذات وليست الاعدام متمايزة اصلا فلا يمكن ان يقال ان تخلل الوجود
بين الشيء الواحد محال فان النسبة لابد لها من الطرفين فلا يكون المعاد بعينه هو الاول اذ ليس ههنا عدمان متمايزان احدهما في الزمان
المتقدم والآخر في الزمان المتاخر نعم اذا لوحظ عدم مقارنة الوجود لشيء ثم مقارنة الوجود له ثم انتفاء هذه المقارنة في الزمان اللاحق
يتوهم ان العدم امر مشترك بينهما فيطلب التمييز بين هذا العدم المعاد والعدم السابق وتبعه بعض الناظرين ولا يخفى عليك ما فيه
فان العدم والوجود سيان في عدم تمايز المعاد من السابق منهما وتمايزهما بحسب الزمان السابق واللاحق فالفرق بينهما تحكم ولعله الى
هذا اشار الفاضل المحشي ههنا بقوله فتامل فانه مما تزل قال اقول هذا ورد على تقرير المحقق الدواني وقد ذكره السيد المحقق في حواشي
شرح الهياكل ايضا وذكرت توضيحه في تعليقاتي عليها قوله حاصله آه محصول الحاصل انه لا تلزم اعادة المعدوم ولا انقلاب المثبت
منفيا وبالعكس وتوضيحه انه اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال السابقة كادراك عمرو ثم انتفى عنها حين ادراك زيد فهذا الانتفاء
اي ادراك عمرو الذي هو انتفاء للسابقة كادراك بكر ايضا ادراك فيكون له نحو من الثبوت فتصدق قضية موجبة معدولة وهي النفس
لامدركة بادراك بكر وانتفاؤه اي ادراك زيد يكون في قوة السالبة المعدولة وهي النفس ليست بلامدركة بادراك بكر والسالبة المعدولة
لا تستلزم الموجبة المحصلة بل قد تصدق مع السالبة البسيطة ايضا كقولنا زيد ليس بلا قائم فان السلب ان تعلق بثبوت اللاقيام يبقى
السلب البسيط فيصدق زيد ليس بقائم وان تعلق بالقيد والمقيد معا يرتفع الانتفاء مطلقا ويصدق زيد قائم فلا نسلم ان انتفاء
انتفاء الشيء يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة لجواز تحقق هذا الانتفاء على الطريق الآخر نعم لو ثبت استلزام السالبة
الموجبة المعدولة للموجبة المحصلة لتم الاستلزام واذ ليس فليس قوله وان اختلج في صدرك آه ايضاح الاختلاج ان السالبة الموجبة
المعدولة وان كانت اعم تحققا من الموجبة المحصلة لجواز تحققها في ضمن السالبة البسيطة كما مر تفصيله لكنه ليس مطلقا بل ذا لم يعلم

حال وجود الموضوع لجواز ان لا يوجد الموضوع فتصدق السالبة البسيطة ح واما اذا علم ان الموضوع موجود فهما متلازمان ح
وذلك لان السالبة المعدولة نقيض الموجبة المعدولة والموجبة المحصلة نقيض السالبة البسيطة وهما متلازمتان عند وجود الموضوع
فانه اذا فرض ان زيدا موجود يكون قولنا زيد ليس بقائم وزيد لا قائم متلازمين في الصدق والكذب وقد تقرر ان نقيضي المتساويين
متساويان فتكون السالبة المعدولة والموجبة المحصلة ايضا متلازمتين عند وجود الموضوع والسر فيه ان عموم السالبة المعدولة
من الموجبة المحصلة وكذا عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدولة ليس الا لان الموجبة تقتضي وجود الموضوع والسالبة قد تصدق
بانتفائه ايضا فاذا فرض وجود الموضوع انتفى العموم بالضرورة ويكون بينهما التلازم اذا عرفت هذا فنقول موضوع الادراكات
وهو النفس موجود بالضرورة فان الكلام بعد تحقق الادراك الاخير فيستلزم الادراك اللاحق كادراك زيد الذي هو في قوة السالبة المعدولة
الادراك الثالث كادراك بكر الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بالضرورة لما عرفت من ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمتان
عند وجود الموضوع فكذا ما في قوتهما فيصح تقرير المحقق الدواني وينبغي ما اورده السيد المحقق عليه **قوله** فيندرج آه قال في الحاشية
هذا هو الجواب الموعود به في شرح قول المحشي واللازم على تقدير آه والاعتراض ههنا لمن كان له خمة اعني كمال الملة والدين صدر الصدر
بروه انتهت وحاصله منع التلازم بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة وكذا بين السالبة المعدولة والموجبة المحصلة على تقدير
وجود الموضوع ايضا مستندا بانه لا يجوز ان يكون لصدق احدهما مانع كفرض انعدام الادراكات عن النفس سوى الاخير ههنا فتصدق حين
ادراك عمرو السالبة البعدية اعني النفس ليست مدركة بادراك بكر دون الموجبة المعدولة اعني النفس لا مدركة بادراك بكر وكذا تصدق حين
ادراك زيد السالبة البسيطة دون الموجبة المحصلة وبالجملة التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما عند وجود
الموضوع انما هو اذا لم يوجد مانع آخر من صدق احدهما واما اذا وجد مانع آخر فلا تلازم بينهما **قوله** يجوز ان يكون لصدق احدهما كالموجبة
المعدولة **قوله** دون الثاني كالسالبة البسيطة **قوله** ومن اوعى فضلية البيان هذه الازاحة ما حرره الفاضل المحشي وافرد بها وحسنها
تلميذه الشيخ آبادي ولا يخفى عليك ان منع التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة وكذا بين نقيضيهما مع وجود الموضوع
سخيف جدا لكنه عموم السالبة من الموجبة ليس الا اقتضاء الموجبة وجود الموضوع دون السالبة فاذا فرض وجود الموضوع كالنفس ههنا يكون
بينهما تلازم بالضرورة وايراد المنع عليه مكابرة محضة وايضا هو مخالف للجمهور القائلين بالتلازم عند وجود الموضوع والفاضل المحشي يفر عن مخالفة
الجمهور غاية الفرار كما يظهر من تقريره في مبحث البعدية فهل هذا الا الفرار على ما عنه الفرار **قوله** وللناس فيما يعشقون مذاهب الخ مختلفة
مقتبس من قول الشاعر ابي فراس **شعر** علي لربع العامرية وقفة ۞ يميل علي الشوق والدمع كاتب ۞ ومن مذهبي حب الديار لاهلها ۞
وللناس فيما يعشقون مذاهب ۞ معناه لازم علي ان اقف عند منزل العامرية التي هي محبوبتي وقفة لاذكر محاسنها فابكي على فراقها
ذكر الاملاء وارادوا به تذكير حكايات المحبوبة وما جرى بينهما من المعاملات اي ليذكرني الشوق محاسنها فاتذكر وابكي على فراقها بكاء شديدا حتى
كاني من كثرة البكاء وشدة التلبس بالدمع عين الدمع فكانه هو الكاتب ويجوز ان يراد بكتابة الدمع جريانه كذا ذكره مولانا اله داد
الجونفوري في حاشية الهداية وقال شيخ الاسلام بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية هذه الابيات من قصيدة بائية قالها
ابو فراس اسمه همام وقيل هميم بالتصغير ابن غالب التميمي والفرزدق لقبه لقب به لانه كان جهم الوجه والفرزدق في الاصل قطع العجين وقيل
لقب به لقصره والاول اصح لانه اصابه جدري في وجهه ثم برأ منه وكانت وفاته بالبصرة سنة عشر ومائة **قال** ثم اقول يلزم على

تقرير آه لما فرغ عن تقرير بعض المحققين شرع ما اوردا عليه ايرادا وان يستدل من هذا التقرير على ان الادراك ليس عبارة عن زوال
الادراك وقد ذكره في حاشي شرح الهياكل ايضا واوضحته في تعليق الحمائل **قوله** فان كان بالعكس ايضا آه توضيحه انه لما كان كل ادراك
بعد الادراك سابق فلا بد ان يكون بازاء العلوم اللاحقة علوم سابقة لما عرفت ان كل جزء الابد من زائل ولا يتعلق الزوال الا بجزء
الا بزائل واحد كما سياتي فان كان بالعكس ايضا بان يكون كل ادراك سابق بازاء ادراك لاحق تساويا ولا تكون العلوم السابقة
زائدة على اللاحقة ولا يكون زيادة العلوم اللاحقة على السابقة على هذا التقدير مع ان المقدمة القائلة العلوم تتزايد يوما فيوما تقتضي هذه
الزيادة **قوله** ممنوع آه ايراد على ما يتبادر من كلام السيد المحقق من ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما ان الادراكات اللاحقة بانفسها زائدة على
الادراكات السابقة وحاصله انا لا نسلم انه يدل على هذا المعنى بل انما يدل على ان اللاحق زائد على السابق وهو معه لا سيما التقريب بينهما بون
بعيد وانا **اقول** التحقيق ان قولهم العلوم تتزايد يوما فيوما لا يدل الا على زيادة العلوم اللاحقة على العلوم السابقة فحسب اعم من ان تكون
زيادة اللاحقة بانفسها فقط من غير ضم السابقة معها او مع ضمها فتخصيص السيد المحقق بالاول وتخصيص الفاضل المحشي بالثاني تحكم بحت
قوله وهذا ايضا آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان هذا المعنى لا يضر السيد المحقق لانه بصدد ابطال الا زالة بانه يستلزم خلاف ما يدل عليه تزايد
العلوم يوما فيوما وهو حاصل فانه كما ان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى الذي يتبادر من كلام السيد المحقق يدل على خلاف ما يلزم من الازالة
كذلك بالمعنى الذي ذكره الفاضل المحشي فان هذه زيادة اللاحق على السابق مع بقائه معه ايضا لا يتصور على تقدير كون كل ادراك تتغار الآخر
وتحرير الدفع انه ليس الغرض من هذا المنع ايقاع الخلل في جواب السيد المحقق حتى يقال انه لا يضره بل الغرض مجرد ابداء الخلل في عبارته وفهمه
ان معنى تزايد العلوم يوما فيوما زيادة العلوم اللاحقة بانفسها على السابقة **قوله** لكن اين هذا من ذلك قال بعض الافاضل اما المنع فلا يخفى
عليك ان كلام السيد المحقق انما يدل على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات الحاصلة للنفس في الزمان اللاحق زائدة على الادراكات
لها في الزمان السابق وعلى تقدير كون كل ادراك انتفاء الادراك السابق يلزم عدم هذه الزيادة اذ ما من ادراك في زمان لاحق الا بازائه
ادراك آخر في زمان سابق وهذا المدلول مما ليس فيه شائبة ولا يدل كلامه على ان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على ان الادراكات اللاحقة
للنفس زائدة على ادراكاتها السابقة ففهم هذا المعنى من هذا الكلام واير اد المنع عليه لا يليق بشان العاقل انتهى ولا يخفى على من له ادنى فهم
ان المتبادر من كلام السيد المحقق ليس الا ما فهمه الفاضل المحشي واورد المنع عليه وما ذكره هذا القائل لا يليق فهمه بشان العاقل **قوله** اشارة الى ما
اراد به تاويل الكلام المذكور بحيث يندفع عنه المنع المسطور وهو ماخوذ من حواشي المولوي عظيم الكوفاموي رحمه الله انه ليس غرض السيد المحقق
تزايد العلوم اللاحقة الحاصلة بانفسها على السابقة حتى يرد عليه المنع بل غرضه ان تزايد العلوم يوما فيوما وان كان بمعنى ان اللاحق
زائد على السابق وهو معه لكن ثابتة في انه يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار للنفس على ان تحصل ادراكات في الزمان اللاحق زائدة
بانفسها على السابقة وهو غير ممكن على تقدير الازالة فان الادراك لما كان عبارة عن زوال ادراك آخر قبله لا يمكن للنفس ان تحصل ادراكات
في الزمان اللاحق من دون وجود ما يماثلها في الزمان السابق وانت تعلم ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكنه بعيد عن عبارة السيد
المحقق ولذا وجهنا توجيهات بارده آخر الافصح الوقت بذكرها وقد ذكرنا نبذا منها في تعليق الحمائل فارجع اليه **قوله** فتامل **اقول**
وجه الاشارة الى ايراد على السيد المحقق بان تزايد العلوم يوما فيوما بالمعنى المتبادر او بمعنى العلم بعلامة التكلف المتقرر عند الجمهور مبني على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة فانه لما تقرر عندهم ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة دل ذلك ان الصور الذهنية تتزايد يوما فيوما

قالوا العلوم تتميز ببعضها ببعض فيه ما فيه فما اثبات كون العلم عبارة عن الصورة وبطلان الارتسام بهذا التقرير ينقض الى الدور فافهم **قوله** البرهان
آه اورد الحاشية هنا غير مناسب لمحل التحقيق **قوله** فما يلزم الشق الثاني اي كون العلم عبارة عن زوال امر آخر غير الادراك المحصول **قوله** كما يدل
عليه قوله متعلق بالنفي الا بالمنفي وكان الاولى تقديره على النفي المتعلق بالمثبت **قوله** ظاهر وقال في الحاشية المورد هو كمال الدين
السهالوي اشت وعبارته بهذا الكلام انه لقائل تحقق الادراكات بادراكات بادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه
اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب كما مر فلا يخفى عليك ان ما لا زم وجود انتهاء وعدمها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين ثم
تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم لكن الجمع انتهت وتوضيحه انا سلمنا ان في النفس قوة ادراكات غير متناهية
ويلزم تحقق زوالاتها الغير المتناهية التي هي ايضا ادراكات قبل ذلك لكنه لا يلزم اجتماع تلك الادراكات الزائلة السابقة بالفعل على
كل واحد واحد من الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين كما ذكره السيد المحقق بل يجوز ان يكون
تحقق تلك الزوالات على سبيل التعاقب دون الجمع بان يكون اللاحق من الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس زوالا السابقة
ويكون هذا الزائل السابق متقدما على زوالها وهكذا يكون كل زائل سابقا على زواله فلا يلزم اجتماع النقيضين فالجواب عن هذا الايراد بوجهين
احدهما ما اشار اليه الفاضل المحشي وحاصله ان قول السيد المحقق وايضا آه ليس دليلا تاما على اثبات المدعى بل غرضه المسامحة المقدمة
التي ذكرها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من لزوم وجود امور غير متناهية في النفس فتم هذا الدليل الا انه لا يريد قوله كما ذكر
في الشق الثاني وثانيهما وهو اقواهما ما اشرنا اليه سابقا من ان المراد بكون النفس قوية على ادراكات غير متناهية كونها ذات قوة لها في كل آن
بالفعل على سبيل البدلية فيجب وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل قبل آن القوة على سبيل الاجتماع بالضرورة فيتم كلام السيد
المحقق وسنزيده بهذا زيادة وضوح عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله** يعني لما كان مقصوده آه حاصله ان مقصود صاحب المطارحات كان اثبات
المدعى اي كون الادراك وجوديا بابطال نقيضه وهو كون الادراك زوالا باستلزامه احد المحذورين هو المحال على الشق الاول وتحقق امور
غير متناهية على الشق الثاني فاحتاج الى ترديد الشيء الزائل بين ان يكون ادراكا او غيره وبين استحالة كل منهما على حدة واما المصنف
فلما رأى ان ما يلزم على الشق الاخير من لزوم امور غير متناهية بحسبها في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية يلزم على الشق الاول
ايضا استغنى عن الترديد وذكر الاستحالة واحدة وهي لزوم امور غير متناهية في النفس على سبيل الجمع ... هو من قوله ... قوله
نقيضا **قول** المدعى كون الادراك صفة وجودية ... ونقيضه عدم كونه كذلك ... ان يكون عبارة عن الزوال وما بين
الاضافة بين العالم والمعلوم او غير ذلك فان اراد من قوله بابطال نقيضه هذا المعنى الاعم ... صاحب المطارحات لم يبطل
الا كون الادراك زوالا لا كونه اضافة ايضا وان اراد به كون الادراك زوالا لما يدل عليه سياق ... **قوله** لما كان مقصود
صاحب المطارحات اثبات المدعى آه فلان بابطال كون الادراك زوالا فقط لا يثبت ما هو المدعى ... احتمال ثالث فتامل وتذكر
ما ذكرنا لك سابقا فتظهر لك حقيقة الحال وتنكشف عندك حقيقة المقال **قوله** لزم ... غير المتناهية ... فيلزم ان يكون
فينا امور غير متناهية بحسبها في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ... ان تكون ادراكات وصفات ...
قوله والا لبطل آه يعني لو جاز تعلق الزوال ... اصلية ... الشيء ... يقينية ... بان ...
بالانسان الزائل زوال آخر غير الزوال المذكور ... عن الزوال ...

المتصل بحجر تصور الشيئين بالحصر من وجدان ملاحظا الى امر آخر **قوله** كما مر اى فى شرح قوله بل انتفاء ثابتا بل توجه ثانى لعدة ان يذكره
قوله توضيحه آه لما كان الدليل المذكور بقول السيد المحقق لما اشتهر آه وما قبله اعنى ان العلم بهذا الايجاب التام لا بد ان يعدوما غير منشبة اعوا
ظاهرا احتاج الفاضل المحشى الى توضيحه بحيث ينطبق الدليل على الدعوى صراحة فهذا التوضيح احق بان يسمى بالتنقيح **قوله** والتالى
باطل فالمقدم مثله هذا من المشهورات المسلمات بين القوم وتوجيهه ان بين المقدم والتالى ملازمة وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
والا لم يبق اللزوم وهو معنى قولهم فى بحث القياس ان رفع التالى ينتج رفع المقدم فى المتصلات اللزومية ويرد عليه منع استلزام
الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا رفع جاز عدم بقاء اللزوم لجواز استلزام المحال محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم ثم هو مع
وجه على ما ذكره صاحب السلم ان اللزوم حقيقة امتناع الانفكاك فى جميع الاوقات والتقادير فوقت الانفكاك وهو وقت عدم بقاء
اللزوم داخل فى الجميع فهذا المنع يرجع الى منع اللزوم وقد فرض فلا يسمع **قوله** اما الملازمة آه حاصله ان علم النفس بالشيء متوقفا
على التفاتها اليه توقفا ذاتيا فكلما تعلق العلم بالشيء تعلق الالتفات به فى ذلك الآن لا محالة فاذا اجتمع العلمان بمعلومين متغايرين
حدوثا فى زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما ايضا فى ذلك الزمان واللازم باطل لما اشتهر ان النفس لا يمكن لها ان تلتفت الى شيئين
مختلفين بالتفاتين متغايرين نعم يمكن لها ان تلتفت الى شيئين او اشياء بالتفات اجمالى واحد البتة وبهذا ظهر ان هذا الدليل ايضا
مبنى على مقدمة مشهورة **قوله** قبلية مصاحبة مع المعية اشارة الى انه ليست بينهما قبلية زمانية بل قبلية ذاتية مجامعة للمعية الزمانية
قوله وبعد هذا نشرع فى المقصود بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتفصيل المقام ان نسخ الحاشية الزاهدية ههنا مختلفة ففى بعضها
يوجد هكذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لاستلزم اعادة المعدوم بعينه لو اعدامه غير الاعدام الاول والا
استوى حال العلم وما قبله وفى بعضها يوجد ما لفظه ولما كان اذ التعليقية اما على النسخة الاولى وهى التى اختارها الفاضل المحشى
وما اليها بعض ابناء الزمان ايضا فحاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا عين العلم بذلك بان يتعلق الزوالان بزوال
واحد لزمت اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد للعلم بهذا من زوال وللعلم بذلك من زوال آخر فلا يخلو اما ان يكون الزوالان متغايرين
او لا لا سبيل الى الثانى والا لاستوى حال العلم الثانى وما قبله لاتحاد الزائل والزوال فتعين الاول وقد بطل من المقدمة
المذكورة اجتماع العلمين حدوثا لاستلزامه اجتماع الالتفاتين فى آن واحد فلا يمكن تعلقهما بذلك الزائل الواحد معا فى زمان واحد بل
لا بد ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم يصير موجودا ثم يصير معدوما بالعلم الثانى وهذا هو اعادة المعدوم بعينه فعلى هذا
التقرير قول السيد المحقق اذ اعدامه غير الاعدام الاول يكون دليلا للزوم اعادة المعدوم ولا يخفى عليك ما فيه من التكلف الصريح
والتعسف الشنيع يستنكف عنه الفهم الصحيح فقد يرد عليه ايضا بان قوله اذ اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم
خلافه لانه لما كان العدم الثانى غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها فلا جرم يكون الزائل ههنا غير الزائل فلا تلزم
اعادة المعدوم **اقول** هذا الايراد ليس بوارد عليه لان الكلام بعد فرض كون الزائل بالعلمين واحدا فلا مجال لهذا الكلام ح واما
على النسخة الثانية فمحصول المرام انه لو كان الزائل بهذا عين الزائل بذلك فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد العلم الاول ويصير موجودا
ثم يزول بعلم ثان او لا على الاول تلزم اعادة المعدوم بعينه وعلى الثانى فلا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل الواحد والآخر عند العلم
الثانى مغاير للاول او لا على الاول يلزم ان يكون اعدامه الثانى غير اعدامه الاول فيكون الزائل معدوما بعدمين متغايرين فى زمان واحد

وهو باطل بالضرورة وعلى الثاني يلزم ان يستمر حال العلم وما قبله فعلى هذا التقدير يكون قول السيد المحقق وهو امر غير الاعدام فاسدا
مسلوقا على اعادة المعدوم ويكون الغرض ههنا لزوم ثلث مفاسد على التقدير وحدة الزائل ولا يرد عليه ما اورده بحر العلوم نور الله مرقده
بانه لا بد لاثبات ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد من الزام اعادة المعدوم او كون الزوال الثاني غير الزوال الاول فالتغير
بين هذا التقرير وتقرير المصنف فرق الا ان في تقرير المصنف لزوم استحالة اتحاد العلتين المتعلقين بمعلولين وههنا لزوم توجه
الذهن الى المعلومين او الاستحالتين المذكورتين مع ان سوق كلام السيد المحقق يدل على ان تقريره غير تقرير المصنف وبالجملة
بكلامه ههنا لا يخلو عن تحمل فافهم ولا تعجل **قوله** وفيه آه توضيحه ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان مجامعة العلتين حدوثا
لا مطلقا اما اجتماع الالتفاتين المتغايرين في آن واحد لا اجتماعهما بقاء فيجوز ان يكون الزوال الواحد المتعلق بالزائل الواحد علة لشيء
بحسب الحدوث ولشيء آخر بحسب البقاء فلا يلزم الا اجتماع تينك العلتين في البقاء وهو ليس بمحال وكان الفاضل المحشي بنى هذا الايراد على
ما ذهب اليه استاذ استاذه المولوي حمد الله السنديلي في بعض تصانيفه من انه فرق بين الحدوث والبقاء فلا يجوز اجتماع العلتين حدوثا
للنفس في آن واحد ولا كذلك البقاء والتحقيق ان الفرق ليس بشيء فان الدلائل الدالة على امتناع التفات النفس الى شيئين لو تمت
لدلت على امتناعه مطلقا حدوثا كان او بقاء كما لا يخفى على المتفطن **قوله** ولو استعين آه الظاهر انه ايراد آخر على التقرير المذكور وتحريره
ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علة للعدم وثانيهما علة لذلك فلا يصح قول السيد المحقق انه
امر غير الاعدام الاول ولو استعين في دفعه بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد لا يتعلق به الا زوال واحد لكان هذا ايرادا آخر
خارج عن المبحث ثم لم يحتج الى المقدمة الممهدة سابقا وايضا لا يبقى هذا الدليل ح مستقلا وكلاهما مما يابى عنه كلام السيد المحقق **قوله**
لنا المقدمة الممهدة اقول تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين وتعدد طرق اثبات شيء واحد مما لا ينكر **قوله** لما في بعض النسخ بدل الى بها
قوله واختار البعض اه اي الفاضل ايضا اي المولوي محمد عليم الكوفاموي بل اكثر المحشين **قوله** سخيف عندي قال بعض الناظرين لم يظهر وجه
السخافة الى الآن انتهى **اقول** هو ظاهر فان الاولى في استعمال لو ان يكون مع مدخوله قبله اي اما وههنا مفقود والقول بان هذا
الوجه سخيف ليس بشيء **قال** لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين اي لا يمكن ذلك كما تدل عليه عبارته والحق ان امتناعه
لم يقم عليه دليل قوي بعد فالقول بالامكان بل بالوقوع لبعض النفوس القدسية اسلم **قوله** فيه اشارة الى ما في المباحث المشرقية هو
اسم كتاب صنفه الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ست وستمائة في العلم الالهي والطبعي جمع فيه آراء الحكماء السابقين و
اجاب عنهم على نمط نفيس **قوله** اوضاقية فانا لو آه حاصل ما قالوا انا اذا رجعنا الى وجداننا وتوجهنا الى ادراك شيء كثيرة شيئا
تعذر علينا في تلك الحالة الالتفات التام الى شيء آخر والا لكن التوجه الاجمالي فان المنفي انما هو الالتفات التفصيلي الى شيئين في آن واحد
لا التوجه الاجمالي **قوله** وما ضموا آه بيان للاشتباه الواقع لهم بان ههنا ادراكين احدهما عقلي والآخر خيالي ويظهر الفرق بينهما في ما اذا
قلنا الانسان ناطق واحاط عقلنا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر ما في خيالنا امر مطابق هذه الترتيب فانه لو عكسنا وقلنا الناطق انسان لتغير
ذلك الادراك الخيالي لا الادراك العقلي فانه يبقى الآن كما كان فما نشاهد عند الرجوع الى الوجدان من عدم قدرة القوة المدركة على الجمع بين
في آن واحد انما هو بالنسبة الى القوة الخيالية واما القوة العقلية فليست كذلك فتوهم شبه على المستدل الادراك الخيالي بالادراك العقلي
ولم يحصل له الفرق بينهما مع ان بينهما بونا بعيدا **قوله** وظهر في خيالنا امر مطابق التقال فحيل لصناعته في اشتقاق معنى ولا ية الفاعل

الا ان يرتسم في الخيال مسموع ويرتسم في النفس معناه فيعرف النفس ان هذا المسموع لهذا المفهوم فكلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه فيكون
اللفظ بحيث كلما اورده الحس على النفس التفتت الى معناه وهو الدلالة وذلك بسبب العلم السابق بالوضع وكون صورتيهما حاضرتين عند النفس انتهى
وحل هذه العبارة ان حاصله ان يكون ضمير الشان وقوله ارتسم في النفس معناه جملة وقعت صفة للمسموع وقوله فيعرف النفس عطف على الشرط
الذي هو اذا ارتسم وقوله فكلما آه جواب الشرط وفيها فوائد منها انه لابد في الدلالة من العلم باللفظ والمعنى الا ومنها ان طريق العلم باللفظ
ومحل ارتسامه الخيال ومنها ان طريق العلم بالمعنى متعدد فان الشيخ لم يصرح بطريق من طرق علم المعنى بخلاف اللفظ فانه صرح بحصول
ارتسامه في الخيال بواسطة السمع وقد اخطأ العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع حيث عد من جملة الفوائد المستفادة من الكلام المذكور
ان محل ارتسام المعنى هو النفس ولكن هذه الفائدة لا تفهم من الكلام المذكور بوجه من الوجوه على ان بعض المعاني تكون جزئية مادية فكيف ترتسم
في النفس نعم ههنا فائدة اخرى مستفادة منه وهي ان المدرك للجزئيات والكليات كلها هو النفس فان الشيخ اضاف التفات المعنى
نفسه الى النفس ومعلوم ان المعنى قد يكون جزئيا ماديا ايضا فعلم ان مدركه ايضا هو النفس **قوله** بل البرهان قائم على خلافه اقول ما ذكره من
البراهين كلها سخيفة لا يدل واحد منها على المطلوب من امكان توجه النفس الى شيئين مختلفين تفصيلا فالحكم عليه بانه برهان عجيب جدا
واعجب منه قول بعض العلماء في شمس الضحى الحق الحقيق عندي ان المقدمة المشهورة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين مختلفين
في آن واحد ضرورية وجدانية غنية عن البرهان والبيان انتهى والحق عندي ان براهين الطرفين غير مشبعة لمقصديهما فالاصل في كل شيء
الامكان ما لم يقم دليل قوي على خلافه فالقول بامكان ان تتوجه النفس الى شيئين اصح وقد قرره بعض النفوس القدسية مما لا ينكر فافهم
ولا تخبط **قوله** لانه حين الحكم لابد من حضور الطرفين آه تحصله ان القاضي بشيء لابد ان يحضر عنده المقضي عليهما فلابد ان يتصور النفس حين
الحكم طرفيه وهذا بعينه توجه النفس الى شيئين بل الى اشياء في آن واحد وهو آن الحكم وفيه انه ان اراد انه لابد من تصور الطرفين حين تفصيلا
حين الحكم فممنوع ومن ادعى فعليه البيان وان اراد انه لابد من تصورهما ولو اجمالا فغير مفيد وقد ما ورد به الفاضل الهندي من ان غاية
ما يلزم ههنا اجتماع العلمين في آن واحد بقاء وهو ليس بمحال انما المحال اجتماعهما حدوثا فليس بشيء لما عرفت انهما سواء في الامتناع وعدمه
والفرق تحكم **قوله** وايضا اذا تصورنا الشيء بحدوده آه حاصله ان عند علم الشيء بحدوده لا يخلو اما ان يحصل علم كل جزء جزء او يكفي علم واحد منها
[illegible] الى الآخر [illegible] العلم التفصيلي ممنوع وانا اجمالي غير مفيد **قوله** وايضا
[illegible] اشارة الى ان العلم بامكان توجه النفس الى شيئين مختلفين ليس مخصوصا بالتصورات [illegible] متعددات
ايضا وفيه ايضا مثل ما عرفت [illegible] الى المقدمات [illegible] اجمالا بلحاظ اجمالي يلزم ان لا [illegible] في حكم
المفردات والمفردات لا [illegible] مقدمات منتجة للحكم لانا نقول [illegible] التصديق [illegible] في
المفردات [illegible] وان كان [illegible] تفصيلية حقيقة [illegible] بلحاظ
اجمالي [illegible] على الامتناع المذكور [illegible] كما حققته في التعليق
[illegible] سراج المحققين [illegible] ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن
واحد [illegible] في [illegible] ولا ريب في ان [illegible] نفوسا [illegible] الى
[illegible] من الحجة القاطعة لا تخلو عن خبط ولذا لا يفيد توجه [illegible] الى الاشياء في كل

آن ماهو المطلوب ههنا لان المراد بالنفس في المقدمة المذكورة انما هو النفس المتعلق بالبدن ما دام له التعلق به لا مطلقا والتشبه بالعمل على ذلك قول الشيخ الرئيس المسامحة في التعليقات ليس في وسع انفسنا وهي مع البدن ان نتعقل الاشياء دفعة واحدة **قوله** في بعض تصانيفه اي في حواشيه المتعلقة بحواشي المحقق الدواني القديمة على شرح التجريد **قوله** فيه اشارة الى خلاف البعض **اقول** بل الى خلاف الاكثر **قوله** فان الشيخ الاكبر قد سجل اي في الفصوص والفتوحات وغيرهما من تصانيفه وكيف لا يسجل فان القرآن والحديث متوافقان في اثبات الترقي بعد الموت **قوله** وهي ليست الا ادراكات فيه مسامحة واضحة لكن المقصود واضح **قوله** اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن في هذا التفسير دفع لما يتوهم ان المراد بالنشأة الاخرى هو يوم القيمة مع ثبوت الترقي قبل ذلك ايضا في عالم البرزخ **قوله** قد تصدى لبعضهم آه هذا الجواب هو الصواب في هذا الباب والايراد انما نشأ من الاشتباه فان غرض المصنف ان الحاصل في كل آن وان كان ادراكا واحدا لكن للنفس قوة في كل آن لادراكات غير متناهية على سبيل البدلية وقد مر انه لابد لكل كمال منتظر من ان يكون في النفس قبل آن القوة له الالات غير متناهية يمكن لها ازالة اي شيء شاءت وهذا التقرير لا يمسه الايراد المذكور اصلا وقد مر منا ما ينفع هذا المقام فتذكره وقال بعض الناظرين لا حاجة الى هذا الجواب لا اذا كان المقصود اثبات صفات غير متناهية غير الادراك اما لو كان الغرض اثبات امور غير متناهية مطلقا سواء كانت ادراكات او صفات اخرى غير الادراك فلا حاجة اليه الا اذا كان المراد بالامور صفات اخرى لما على تقدير كون الادراك زوال الادراك آخر فالمنع ساقط من اصله اذ لا ريب في لزوم تحقق ادراكات غير متناهية في النفس انتهى **اقول** الفرق بين التقديرين تحكم فان غرض المصنف ههنا اثبات لزوم الامور الغير المتناهية بالفعل في آن واحد وهو لا يتم الا بالجواب المذكور سواء كان المراد بالامور ادراكات او صفات اخرى فافهم ولا تعجل **قوله** فيلزم ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل سواء كانت ادراكات او صفات اخرى **قوله** ولم يدر الخ وضع الدفع وخلاصته انا لا نسلم الاحتياج الى وجود امور غير متناهية بالفعل فانه كما ان للنفس قوة لادراكات غير متناهية على سبيل البدل في كل آن كذلك يمكن لها حصول الزوالات على سبيل البدلية في آن قبل آن القوة ولا تخفى عليك سخافته مما مر منا مرارا فتذكر **قوله** بل في امكان امر واحد آه تقريره ظاهر وسخافته اظهر لما مر من عدم امكان تعلق الزوالات بزائل واحد والسر فيه ان ما لا يمكن اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا الا ترى الى ان الاشتراك بين الكثيرين لا يمكن في الجزئيات بدلا كما لا يمكن جمعا فكذلك ههنا لما لم يكن تعلق الزوالات بزائل واحد اجتماعا لا يمكن بدلا ايضا وبالجملة فبين التعلق الاجتماعي وبين التعلق البدلي ملازمة كما ان بين التكثر الاجتماعي والتكثر البدلي ملازمة لا ينفك تدريجد في بعض الجزئيات التكثر البدلي كالمفهوم الحاصل في الذهن والشبح الحاصل من البعيد من غير التكثر الاجتماعي كما صرح به السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره من المحققين لانا نقول كما صرح في هذا المقام صاحب النظر الدقيق يحكم انه ليس هناك التكثر البدلي ايضا حقيقة بل لا يعقل معنى التكثر البدلي وانما هو من اغلاط الاوهام ولصاحب السلم في بحث الكليات منه شك وفك بناء على التكثر البدلي كلاهما مما لا ينبغي ان يصغى اليهما فافهم **قوله** لتم التقريب آه وذلك لان المنع الاول كان منع ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية فيقال في دفعه انا سلمنا وقوف النفس بعد قطع التعلق لكنا نقول ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن فيلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل بالضرورة **قوله** لكان احسن لانه لو اراد بالحسن انه لا يرد عليه على هذا التقدير الايراد المذكور سابقا فممنوع بل غير صحيح وان اراد معنى آخر فليبينه حتى ينظر فيه **قوله** توجيها آه توجيهه المقتضى تمهيد مقدمة مقررة عند المنطقيين وهي انه يشترط في القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا لان يكون

لانها لنقیضه ایضا الا تری الی ان طلوع النهار فی قولنا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لازم لطلوع الشمس مع ثبوت النقیضه
اذا عرفت هذا فنقول الدلیل الذی اورده المصنف علی کون العلم بحصول الصورة دون الزوال هکذا ان کان العلم بزوال امر لزم
وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل لکن الامور الغیر المتناهیة لیست بموجودة فینا بالفعل فالعلم لیس بزوال امر والتالی فی هذه الشرطیة
اعنی لزوم وجود الامور الغیر المتناهیة غیر لازم المقدم بخصوصه اعنی کون العلم بزوال امر بل هو لازم لنقیضه ایضا اعنی کون العلم بحصول امر
وذلک لان العلم سواء کان عبارة عن زوال امر او تحصیل امر لا محیص عن لزوم وجود الامور الغیر المتناهیة فینا بالفعل لان الاعداد علی تقدیر
کونها موجودة فی النفس بصفة اللاتناهی تکون ادراکاتها ایضا غیر متناهیة سواء کان بالزوال او بالتحصیل بناء علی ان العلم علی حسب المعلوم
فان کانت المعلومات متناهیة کانت الادراکات ایضا متناهیة وان کانت غیر متناهیة کانت الادراکات ایضا غیر متناهیة
فان قلت قد یدرک الامور الغیر المتناهیة بشیء واحد قلت ذلک فی العلم الاجمالی والکلام ههنا فی العلم التفصیلی والحاصل ان القیاس
الاستثنائی الذی اورده المصنف غیر منتج لفوات شرطه ههنا وهذا هو مراد السید المحقق بقوله فی المنهیة المقصود منه دفع ما یتراءی وروده
من ان الاعداد علی تقدیر کونها غیر متناهیة یمکن ان یکون ادراکها غیر متناه کذلک انتهی **قوله** والدفع مستغن عن الشرح شرح الدفع انه
لا یلزم من کون المعلومات کالاعداد غیر متناهیة بالفعل کون ادراکاتها ایضا کذلک حتی یرد المنع المذکور بل الادراکات دائما تکون
غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد سواء کانت الاعداد غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد او بمعنی الموجود بالفعل **وانا اقول** الاولی
فی الدفع ان یقال سلمنا لزوم الادراکات الغیر المتناهیة بالفعل علی تقدیر کون الاعداد غیر متناهیة بالفعل مطلقا لکنه لا یضر المصنف
فان وجود الاعداد الغیر المتناهیة ونحوها انما یلزم فی النفس اذا کان العلم عبارة عن الزوال بناء علی ما مر من انه لا بد لکل زوال
من زائل واما علی تقدیر تحصیل امر فلا یلزم وجود الاعداد الغیر المتناهیة فیها حتی یلزم وجود ادراکاتها فیها غیر متناهیة **قوله** الضمیر للامور
فقط قال بعض الناظرین بل الضمیر لمجموع الامور الغیر المتناهیة والمراد مفهومها من حیث هی هی انتهی **اقول** هذا سخیف جدا کیف
فان قول السید المحقق بمعنی انها امور بیان لمعنی کون الامور غیر متناهیة وعدم التناهی عبارة عن عدم الوقوف ووجودها بالفعل فلا بد ان
یرجع الضمیر الی الامور کما لا یخفی علی کل من تامل **قوله** لا الی نهایة هذا یشعر بان الضمیر الثانی فی قوله بمعنی انها موجودة بالفعل ایضا
للامور لیطابق القرین بالقرین ولذلک احتاج الی زیادة هذا القید **قوله** لم لا یجوز آه محصله انه لم لا یجوز ان یکون وجود العقل
الهیولانی مختصا بحدوث النفس غیر موجود علی التقدیر قدمها حتی یمکن للنفس ادراکات غیر متناهیة بمعنی انها موجودة بالفعل لقدم
زمانها وقال بعض الناظرین فیه انه مخالف لما صرح القائلون بقدم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل الهیولانی وکون النفس عاریة
عن جمیع العلوم والمعارف فی ابتداء الفطرة انتهی **اقول** هذا الکلام غیر مفید ههنا فان الفاضل المحشی ایضا لا ینکر تصریح القائلین
بقدم النفوس بهذه المرتبة کما یشعر الیه قوله لم لا یجوز وانما غرضه المنع بالسند الذی مر سابقا **قوله** کما سبق ... سبق بیانه واعلیه فتذکره
قوله لا یتصور الا فی الازمنة الغیر المتناهیة ... لان الانتزاع فعل ... النفس ... علی ... غیر متناهیة الا
فی ازمنة غیر متناهیة ولذلک تراهم ... متسلسل فی الامور الذهنیة ... جائز لانقطاعه ...
فعدم تناهیها بالمعنی الثانی ایضا ممکن آه قال ... القاضی احمد علی السندیلی ... السید المحقق ... الشارح
... الاعداد

من الامور العينية يحتمل ان تكون متعاقبة فيكون عدم تناهيها ح بالمعنى الاول خلاصة الدفع انه ليس غرضه من قوله عدم
تناهيها بالمعنى الثاني هو التخصيص كما يتبادر من ظاهر كلامه بل غرضه بيان الفرق بين التقدير الاول والتقدير الثاني بان في
الثاني عدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضا ممكن وان كان قد يوجد المعنى الاول ايضا بخلاف التقدير الاول فانه لا يتصور فيه عدم
التناهي الا بالمعنى الاول ولا يخفى عليك ما في هذا الدفع من التكلف **قوله** ولا يبعد ان يقال آه اراد به دفع الايراد المذكور بوجه
آخر وهو ان المراد من الموجودة في قوله وان كانت من الامور العينية الموجودة الموجودة بالفعل فاحتمال التعاقب اليومي
ساقط من البين **قوله** ولم يبين آه ترقي لما اورد فح يبقى احتمال ثالث وهو كون الاعداد كالحوادث اليومية فلم لم يبين السيد المحقق
حاله وحاصله انه انما لم يذكره للمواخاة الظاهرة والمساواة الباهرة بينها وبين الامور الانتزاعية في ان عدم تناهيها على تقدير ان
لا يكون الا بالمعنى الاول فاستغنى السيد المحقق بذكر الاحتمال الاول عن الاحتمال الثالث ولا يخفى عليك ما فيه فان الامور المتعاقبة
موجودة في الخارج والامور الاعتبارية موجودة في الذهن فاحكام الوجود الخارجي والوجود الذهني يجوز ان تكون متغايرة وايضا الامور
الاعتبارية غير موجودة الا بعد الانتزاع وحين انقطاع الانتزاع يكون متناهيا بخلاف الامور العينية المتعاقبة لانها موجودة مجتمعة
في الدهر متعاقبة في الزمان فكيف يقاس حال احدهما على الآخر **قوله** اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني آه توضيحه ان ههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون قول المصنف كالاعداد مثالا لاجتماع امور غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وح وان كان المثال مطابقا للممثل له
لكنه لا ينفع ههنا لان المحال انما هو ان تكون فينا امور غير متناهية بالفعل لا وجود الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وثانيها
ان يكون مثالا لاجتماع امور غير متناهية بالفعل وح يلزم عدم مطابقة المثال للممثل له لما عرفت من ان الحق ان عدم تناهي الاعداد
بالمعنى الاول وثالثها ان يكون مثالا لنفس اللاتناهي وهو تعليل الجدوى بل مثله بعيد عن شان العقلاء وبالجملة فكلام المصنف ههنا
لا يخلو عن تمحل **قوله** في الحاشية لان العشرة مثلا آه هذا اثبات للصغرى وهي ان العدد من الامور التي تتكرر نوعها وتحت الكبرى
وهي ان كل ما هو متكرر بالنوع فهو امر اعتباري في حاشية الحاشية الاخرى **قوله** اذ الكل آه قال بعض الناظرين لا يخفى على المتامل
ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها انتهى **اقول** لا يخفى على المتامل ان غرضه من هذه المقدمة دفع ما يرد في هذا المقام من انه
كيف تصدق العشرة على العشرات كالاربعين مثلا لظهور ان الاربعين عبارة عن اربع عشرات مجتمعة فكيف يصدق عليها انها عشرة
وحاصل الدفع انا لا نقول بصدق العشرة على العشرات بصدق واحد حتى يرد عليه ما يرد بل نقول بصدقها عليها بصدقات كثيرة وهذا مما
لا ريب فيه وح فلا تكون هذه المقدمة لغوا في هذا الباب **قوله** ولصحة اضافته اي اضافة الكلي الى الواحد والكثيرين **قوله** بخلاف
عشرة عشرات رجال فان معناه عشرة آحادها عشرات **قوله** اذا اخذ من حيث هو اي بدون الاضافة **قوله** بالمواطاة فيقال عشرة
رجال عشرة وعشرات رجال عشرة **قوله** على انه عين حقيقته اي على ان العشرة عين حقيقة كل واحد من عشرة رجال وعشرات رجال
قوله واذا اخذ من حيث اضافته اليه آه قال بعض الناظرين انت تعلم ما فيه فان هذا الكلام يدل على ان صدق العشرة على نفسها صدقا
عرضيا موقوف على اخذها من حيث الاضافة مع ان المتكرر بالنوع عبارة عما يصدق على نفسه اذا اخذ من حيث الاضافة
او لم يؤخذ انتهى اقول [illegible] الكلام على ما ذكره انما هو بحسب [illegible] حيث الاضافة ههنا مجرد
التنبيه [illegible]

اعترض علیه بعض الناظرین بما حاصله انه لا یلزم من اضافة العدد الی ممیزه ان لا یحمل علیه الا بالاشتقاق ولا یحمل علیه حملا عرضیا
بالمواطاة واذا کان العدد عارضا لنفسه کما یعرض لسائر الاشیاء وکان محمولا علی الاعداد المعروضة له حملا عرضیا کما یحمل علی سائر الاشیاء
فالعدد یحمل علی نفسه بنحوین من الحمل مواطاة الاول الحمل الاولی والثانی الحمل العرضی فیکون متکررا بالنوع ولا یشترط فی متکرر النوع
ان یکون حمله علی نفسه حملا عرضیا بالاشتقاق **اقول** الفاضل المحشی لیس بغافل عما ذکره والیه اشار العدل علیه قوله بعید هذا وتارة
علی انه وصف عارض له حیث لم یقیده بقید الاشتقاق فعلم ان کون الحمل العرضی اشتقاقیا لیس بشرط فی متکرر النوع وانما ذکر
الاشتقاق ههنا تمثیلا واتباعا للشیخ السید المحقق فافهم ولا تلتفت الی امثال هذه التشکیکات **قوله** وتارة علی انه وصف عارض له
قال السید المحقق فی حواشی شرح المواقف کل کلی هو مع نقیضه شامل لجمیع الموجودات ومن جملتها نفس هذا الکلی فیجب ان یصدق هو
او نقیضه علیه فان کان مبدؤه متکررا بالنوع فهو محمول علی نفسه والا فنقیضه محمول علیه اما الاول فلان عروض الشیء للشیء یستلزم
عروضه للمشتق منه من حیث انه مشتق منه وعروض مبدأ الاشتقاق للامر یستلزم حمل مشتقه علیه واما الثانی فلانه لو لم یکن کذلک لکان محمولا
علی نفسه لامتناع ارتفاع النقیضین وحمل الشیء علی نفسه یستلزم عروض مبدأ الاشتقاق له وهو یستلزم عروضه لنفسه فیکون متکررا
بالنوع وهو خلاف المفروض انتهی کلامه ویعلم منه ان ما ذکره هو فی حواشی شرح الهیاکل وفی حواشی حاشیة التهذیب الجلالیة من
ان صدق المبدأ علی المبدأ لا یستلزم صدق المشتق علی المشتق وبنی علیه دفع ایراد الفاضل یوسف کوسج القراباغی فی التعریف
الحمد بالوصف بالجمیل من انه قول خاص فیلزم ان یکون المقول هو المحمود ولیس کذلک مع سخافته فی نفسه منقوض لهذا الکلام
ودفع الایراد المذکور لا یتعین بهذا الطریق بل له طریق آخر ایضا وقد اوضحت کل ذلک کما حققه فی رسالتی فی دفع الاشکال عن طلاب
تعلیقاتی علی الحواشی الزاهدیة المتعلقة بحاشیة التهذیب للجلال فارجع الیها **قوله** ای نوعا اضافیا ما حاصله انه لیس المراد
من النوع النوع الحقیقی بل النوع الاضافی بما هو اعم منه حیث لا یتجاوز الذاتی وتوضیحه ان المتکرر بالنوع لا یخلو اما ان یتکرر بعرض ثابت
یتحقق فی افراده مرتین بان یحمل علیها تارة مواطاة وتارة اشتقاقا او یتکرر ذاتیة فعلی الاول لا یلزم کونه اعتباریا لجواز الاختلاف
فی افراده بان یکون بعضها موجودا خارجیا وبعضها موجودا ذهنیا ولا استحالة فیه وعلی الثانی لا بد ان یکون اعتباریا لعدم جواز
الاختلاف فی افراد الذاتی والا لزم کون ما به الوحدة اعتباریة وحقیقیة معا فوجود بعضها فی الخارج یستلزم التسلسل
لا محالة ثم المتکرر الذاتی صور احدها ان یتکرر نوعه الحقیقی کالوجود وثانیها ان یتکرر نوعه الاضافی بدون تکرر الحقیقی وثالثها ان یتکرر
جنسه العالی ورابعها ان یتکرر فصله بدون نوعه ولا یوجد منها الا اولها واما الثانی والثالث فاحتمالان عقلیان واما الرابع فممتنع
لوجوب المساواة بین الفصل والنوع فتکرر احدهما یستلزم تکرر الآخر وایا ما کان یکون ذلک المتکرر امرا اعتباریا بالدلیل المذکور فی حاشیة
الحاشیة هذا وقرر الفاضل الچلپی کلام المحشی المحقق بارادة المفهوم من النوع ثم قال لک ان تقول بما قررنا ان معنی متکرر النوع متکرر
المفهوم بان یکون متکررا فی نفس ذلک المفهوم الکلی والیه اشار المحشی فی حاشیة الحاشیة بقوله فیکون مفهومه الخ ولیس معناه ان یکون
فی نوع ذلک الکلی الذی هو نفس مفهومه کما توهم البعض فحمل النوع علی النوع الذاتی بل علی مطلق الذاتی غیر مرضی انتهی کلامه هذا التقریر اولی
من تقریر الفاضل المحشی کما لا یخفی **قوله** کالوجود آه قال بعض المتأخرین الوجود الحقیقی الذی به الموجودیة فرد لمفهوم الوجود
الانتزاعی وهذا المفهوم صادق علیه فهذا الکلی العرضی ای الوجود اذا صدق یصدق علی افراده ای الوجودات الخاصة بنحوین ای الصدق

عه بیان للاعماد منفصله عه ای وصلانه

المراطلاق ووفاق المصدق الاشتقاقي فالعبارة الصحيحة كالوجود على تقدير حيثية الوجودات الخاصة انتهى اقول المراد بالموجودات الخارجية
في كلام الفاضل المحشي هو الوجودات الخاصة الموجودة في الخارج فلا اشكال عليه ثم التحقيق ان القول بان الوجود المصدري يحمل على
الوجودات الخاصة مواطاة سخيف جدا كما اشرنا اليه سابقا فكلام الفاضل المحشي ههنا مبني على مجرد الفرض فافهم فانه دقيق وكذا الاشار
الانها الى هذا فافهم فانه دقيق قوله اي بعد اضافته الى ذلك الفرد آه اقول اضافته الى ذلك الفرد ليكون حصة له متوقفة على
عروضه له قبله موقوفا عليها كما يفهم من ظاهر عبارته لا يخلو عن بعد لكن الامر بعد وضوح المراد سهل قوله باعتبارين فيه دفع لاستبعاد
اجتماع الذاتية والعرضية في شيء واحد قوله ولا استبعاد في تنظيره باجتماع الجوهرية والعرضية في الصور العقلية للجواهر الحاصلة في الذهن
فانها باعتبار كونها موجودة في الموضوع وهو الذهن اعراض وباعتبار كونها موجودة لا في موضوع اذا وجدت في الخارج جواهر
قوله لخروج هذه الاضافة عنه يعني لما كانت اضافة الوجود الى وجود زيد خارجة عن وجود زيد فلا يكون وجود وجود زيد عين
وجود زيد بل خارجا عنه عارضا له قوله فافهم الظاهر انه اشارة الى دقة المقام ولا يبعد ان يكون اشارة الى دفع ما يورد ههنا من
ان وجود الاشياء لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما لا سبيل الى الثاني والا لم يوجد الاشياء ولا سبيل الى الاول لاستلزامه
التسلسل في الوجودات وتقرير الدفع انا نختار الشق الثاني ولا نسلم لزوم التسلسل المستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار قوله فانه لو وجد
فرد منه كتقدم الفعل فانه لو لم يتصف بالقدم بل يكون حادثا يلزم حدوث الفعل ولما اتصف بالقدم وهو موجود في الخارج يلزم وجود قدمه
ايضا في الخارج فيلزم التسلسل في الامور الموجودة العينية وقس عليه الامكان ونظائره قوله فيلزم التسلسل في الامور العينية اي
المرتبة فان امكان الامكان متقدم على الامكان وهذا وجه القصر كانت في اجزاء البراهين قوله ويدل عليه عبارة خلاصة الحساب ايضا
الخ مدار الاستشهاد على قوله وان تالفت منه الاعداد وقال الامام الرازي في كتابه الملخص في بحث الكم اعلم ان الكم المنفصل ليس الا العدد
لان قوام المنفصل من المتفرقات التي هي مفردات التي هي آحاد فان اخذ الواحد من حيث هو واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع
امثاله الا العدد والمعدود وان لم تكن كميات منفصلة بالحقيقة لكونها معدودة بالوحدات التي هي فيها فاذن الكم المنفصل ليس الا العدد
انتهى كلامه [illegible] فان كلام الامام امام الكلام وقال العلامة الجرجاني في حواشي شرح التجريد القديم قيل
الحصر الكم المنفصل في العدد غير بين ولا مبرهن لكنه والجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما بعدد وقد
استدلوا على الانحصار بان الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد والواحد اما ان يوخذ من
حيث هو واحد فقط او من حيث انه انسان او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان
اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون [illegible] من اجتماع الانسان واحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة
من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة فهي انما تكون كميات منفصلة من حيث انها معدودة فليس
الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون كما منفصلا بالواسطة وذهب بعض الناس الى ان القول بالكم منفصل غير قار بالذات كما ان العدد
[illegible] متصل بالعرض وكذا الجسم مع سطحه
[illegible]
[illegible]

عشرة وخمسة ومجموعهما ثمانية والاربعة نصفه وقس عليها اخرج عن العدد واختاره البهار العاملي في خلاصة الحساب وقد تكلف اورد الكل
الواحد على هذا التعريف ايضا بتغيير الحاشيتين من التصحيح والكسر فان الواحد ايضا نصف مجموع حاشيتيه لان حاشيته التحتانية النصف
والفوقانية واحد ونصف ومجموعهما اثنان والواحد نصفه لا يقال حاشية الواحد الفوقانية ثانية اي اثنان لان الواحد ونصفا لا نقول الفوقانية
لعدد تزيد عليه بقدر نقصان التحتانية عنه فان الثلاثة مثلا تنقص عن الاربعة بواحد والخمسة تزيد عليه بهذا القدر وقس عليه وهاهنا لان النصف
ناقصا عن الواحد بقدر النصف تزيد حاشية الفوقانية عليه بهذا القدر فلا يكون الا الواحد والنصف قوله كالمقادير معدودة في الموجود الح تحصل
ان مدار الحمل العرضي بين الشيئين هو اتحادهما في الوجود وهو موجود هاهنا وليس المراد باتحادهما في الوجود وحدة الوجود بل المراد اتحادهما
بحسب نحو من الوجود مع تغايرهما والذي يفهم من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض هو الوجود عبارة عن ان ينسب الوجود والذي الشيء الى الغير
باعتبار علاقة ما كقيام المبدأ او قيام مبدأ ما بالشيء او صحة انتزاع احدهما من الآخر او صحة انتزاعهما من شيء آخر واورد عليه استاذ
استاذ الفاضل المحشي في شرح السلم بانه على هذا لا يظهر الفرق بين المفهومات الاشتقاقية الانتزاعية ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها
كالفوق والفوقية فان الفوق يحمل على السماء دون الفوقية مع ان كلا منهما منتزع من السماء بل الفوقية اولى بالحمل لكونها منتزعة بالذات
فالفرق عسير جدا ودفعه بحر العلوم رحمه الله تعالى في شرحه للسلم بان الحمل بالعرض ليس عبارة عن الانتزاع او الانضمام بل هو عبارة
عن علاقة خاصة ينسب بها وجود احدهما الى الآخر وتلك مفقودة في المبادي دون المشتقات نعم قيام المبدأ او انتزاعه امارة
لتحقق تلك العلاقة بين مشتقاتها ويمكن ان يدفع ايضا بان قيام المبدأ وانتزاعه سبب تحقق الحمل بمعنى الاتحاد بين المشتق وبين
معروضه لا الاتحاد ونفسها ولعلك تفطنت من هاهنا تحقيق قولهم المصادر لا تحمل الا على ما يراد وفيه اوصحهما لا على معروضاتها الا بالاشتقاق
واما قولهم في فن الامور العامة الواجب وجود فقلما محملان احدهما ان يراد بالوجود ما به الموجودية لا معناه المصدري وثانيهما انه مشتمل على
المبالغة كزيد عدل بناء على ان صدق الوجود على الواجب لا يحتاج الى حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فمن زعم ان
الوجود والمصدري محمول على الواجب مواطاة فقد اتى بالامر العجيب **قوله** والتباين بين المقولات آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل
ان المقولات متباينة في ما بينها لا يمكن صدق اثنين منها على الآخر والعدد من مقولة الكم فكيف يصدق على معروضه الذي هو من مقولة
اخرى مواطاة وخلاصة الدفع ان صدق المقولتين على شيء انما يمتنع اذا كان كل منهما ذاتيا واما لو كان احدهما بحسب الذات والآخر
بالعرض فلا يمتنع وهاهنا كذلك فان صدق مقولة الكم على المعروض ليس الا بالعرض **قوله** ليست هذه الصفة اي لا يمكن حملها على معروضها
مواطاة لما عرفته سابقا **قوله** فغير المحمول غير المحمول هذا نتيجة لقياس مرتب على الشكل الثاني بان يقال العدد محمول مواطاة على
معروضه ولا شيء من الوحدات بمحمول عليه كذلك فلا شيء من العدد بوحدة **قوله** اذ المشتقات معنى اعتباري اي بالاتفاق
اما على راي السيد المحقق فلكونها انتزاعيات واما على راي الجمهور فلاخذ النسبة فيها وتفصيل المقام انهم اختلفوا في حقيقة المشتق على اربعة
مذاهب الاول انه مركب من الذات والصفة والنسبة واليه ذهب اهل العربية فهو على هذا المذهب موضوع لمعناه بحيث يدل بجوهره
على الصفة وبهيئته على الذات المبهمة الصالحة للصدق على الذوات كلها على سبيل البدل وعلى النسبة واورد عليه بوجوه منها انه يلزم
على هذا ان يكون المشتق مركبا لدلالة جزئه على جزء معناه مع انهم عدوه من المفردات واجاب عنه رئيس الصناعة في الشفاء
بانا لا ندعي ان دلالة الاجزاء كيف ما كانت تقتضي كون اللفظ مركبا بل المعتبر في التركيب ان يكون هناك اجزاء مرتبة اما الفاظ

او حروف وهذا مطلع مسموحة وههنا ليس كذلك ومنها انه على هذا لا يبقى الفرق بين المشتق والفعل باشتمالهما على الحدث والنسبة فقط والعلم بعدم كون
المشتق مستقلا بالمفهومية مع ان الفعل لا يخبر عنه دون الفعل والجواب ان النسبة في المشتقات نسبة تقييدية ملحوظة بالتبع والمقصود
بالذات هو الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ولذلك يصلح لكونه محكوما عليه بخلاف الفعل فان النسبة فيه نسبة تامة والمقصود منه الصفة
المسندة الى فاعل ما وليست الذات فيه الا طرفا ملحوظا تبعا فافترقا ومنها ما اورده العلامة الجرجاني في حواشي شرح المطالع من انه لو كانت
الذات داخلة في معنى المشتق فاما ان تكون المبهمة داخلة او المعينة لا سبيل الى الاول لان المشتق قد يكون فصلا كالناطق فلو دخل
فيه مفهوم الشيء ويكون معناه شيء له النطق يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو ظاهر البطلان ولا سبيل الى الثاني والا لانقلب
الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان فان الشيء المعين الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري
واجاب عنه المحقق الدواني في حواشيه الجديدة المتعلقة بالحواشي المذكورة بما حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الدليل محال اما على الاول
فلان الفصل لا يكون مشتقا بل معنى بسيطا يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم من دخول العرض العام في الناطق مثلا دخوله في حقيقة الفصل
واما على الثاني فلان ما ذكره انما يلزم لو كان المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على التقدير المفروض
عبارة عن المعروض مع قيد الصفة فلا يلزم الانقلاب والمذهب الثاني انه مركب من الصفة والنسبة فقط دون الذات ونسب
الى العلامة الجرجاني وهو وان لم يوجد في تصنيف من تصانيفه صريحا لكنه لما ابطل مذهب القائلين بدخول الذات في المشتقات
في حواشي شرح المطالع ولا يفهم من كلامه انه قائل ببساطتها فاستنبطوا من ذلك انه قائل بكون معنى المشتق مركبا من الصفة
والنسبة دون الذات كذا قيل ولا يخفى عليك ان هذا المذهب سخيف جدا فان دخول النسبة التي هي عبارة عن اضافة بين
الطرفين في حقيقة من غير دخول المنتسبين غير معقول فاي ضرورة دعتهم الى نسبة مثل هذا المذهب الى مثل هذا العلامة من غير ان
يصرح كلامه به او يشير اليه بل كلامه في حواشي شرح مختصر ابن الحاجب العضدي يدل على خلافه حيث قال لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره
على الضرب وبصورته على ذات ما اتصف بها انتهى فعلم ان غرضه في حواشي شرح المطالع مجرد الايراد على الجمهور لا اختيار ان الذات
ليست داخلة في حقيقة المشتق والمذهب الثالث ما اختاره المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد القديمة من انه يعبر عن معنى
الاسود والابيض مثلا بسياه وسفيد ونحوهما فلا يدخل فيه الموصوف لا عاما ولا خاصا فليس بين المشتق والمشتق منه تغاير بحسب الحقيقة
فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مشتق منه والكلام ههنا مجال وسيع تركناه خوفا للاطناب
والمذهب الرابع ما اختاره السيد المحقق من ان معنى المشتق امر بسيط ينتزع من الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف
منتزع عنه وكل من الوصف والنسبة منشأ الانتزاع وفيه ان كونه امرا بسيطا خلاف ما يدل عليه وههنا احتمال خامس اختاره بعضهم
انه عبارة عن المجمل المركب من الذات والصفة والنسبة الملحوظة بلحاظ وحداني وهذا هو الظاهر من محاورات اهل العربية كما لا يخفى
على من تتبع كلامهم **قوله** حيث اراد بوجوده في الاشياء آه محصله انه لم يرد بالوجود في الاشياء الوجود العيني كما هو المتبادر
بقرينة قوله ووجوده في النفس بل المراد به وجوده بمنشأ انتزاعه فالشيخ مع لم يثبت للعدد وجودا خارجيا على سبيل الاستقلال
بل في ضمن منشئه **قال** وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس معتدا به الخ اورد عليه بعض الافاضل بانه
لو حمل هذا القول على الظاهر فهو غير معتد به ولو صرف عنه بان يراد بالوجود في نفسه بدون المنشأ فيكون معتدا لان هذا

الوجود والعدد ليس الا في الذهن وبهذا حال قول الشيخ المذكور في الهيات الشفاء فالفرق بين القولين كما صدر عن السيد المحقق
من شرح التجريد بعينه بوجهين الاول انه لا اشعار ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول الذي قوله المصنف قول من قال الاول قوله
مقول قول الشيخ في الشفاء والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي لكنه لما كان الشيخ رئيس الفن صرح المحشي بقوله [illegible]
البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرح المحشي كلامه عن الظاهر وانا اقول المورد والمجيب كلاهما سلكا مسلك الخطأ فتدبر فيه وارجع
الى الشفاء ليظهر لها ان قوله ان العدد الى قوله فهو حق كله قول الشيخ وعبارته في فصل من فصول الهيات الشفاء هو منبع التحقيق
ماهية العدد وبكذا القول ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشيء
يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المادة التي هي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد انتهت فاستقم ولا تزل فان اكثر المحشين قد زلت
اقدامهم في هذا المقام فظنوا ما ظنوا وحسبوا انهم يحسنوا قوله ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقا الخ قيد بقوله في الحكمة لان المتكلمين
يقولون باجراء البراهين في الامور الغير المتناهية مطلقا مجتمعة كانت او متعاقبة مترتبة كانت او غير مترتبة كما هو مبسوط في شرح العقائد
العضدية وغيره قوله فلو حمل قوله هذا الخ تفصيل المقام ان ههنا ثلثة احتمالات احدها ان يكون غرض المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور
الغير المتناهية وجودا فقط كما يفيده قوله فتلك الامور الحاصلة فينا مرتبة موجودة وثانيها ان يكون غرضه اثبات الترتيب بين اعدام تلك
الامور وثالثها ان يكون غرضه اثبات الترتيب وجودا وعدما كليهما والسيد المحقق اختار الوسط بناء على ان غير الامور [illegible] هو الحق
بشهادة قول المصنف في النتيجة فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فينا بالفعل ايضا وتبعه الفاضل المحشي ايضا وايده
بانه لو كان المدعى اثبات الترتيب بينها من جهة انفسها وجودا لكفى في اثباته ان يقال العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ولانت
المقدمات الباقية [illegible] بمخالفة الاحتمال الاول ما اختاره بحر العلوم والاحتمال الثالث [illegible] بعض العلماء [illegible] بعض الناظرين [illegible]
ولا يخفى على المتفطن ان قول المصنف لانه لما كان العدد الاكثر مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر يأبى عن هذا
التوجيه كل الاباء فتدبر ولا تقلد الاموات فان المقلدين كالاموات قوله ثم ابطال تلك الاعدام اولا وبالذات ثم الامور ثانيا
وبالعرض فاندفع ما يتوهم ان غاية ما يلزم على هذا التقدير ابطال العدمات الغير المتناهية لا ابطال تلك الامور المطلوب ابطالها قوله
وانما صرف بيان العناية الخ دفع لما يقال لم لم يثبت اولا الترتيب بين تلك الامور نفسها كان اثبات الترتيب بين الاعدام مستلزم
[illegible] فرق ما يلزم على تقدير اثبات الترتيب بين انفسها فكان هو بالاختيار احرى وذلك لانه اذا ثبت الترتيب بين تلك الامور
وتبين بطلانها ثبت الشناعة في النفس العلوم اي الاعدام بخلاف ما اذا ثبت من جهة انفسها فانها غير تلك العلوم قوله اشنع
فانه غير [illegible] لبعض العلماء بانه [illegible] انا نقول الزام استحالة [illegible] في نفس الزوال وفي [illegible] اشنع واقطع
[illegible] في نفس الزوال فقط ولعل قوله فافهم اشارة اليه اقول حكم الفاضل المحشي بكون اللاتناهي في نفسه اشنع انما هو باعتبار
[illegible] الاحتمال الاول [illegible] والحكم [illegible] واما الاحتمال الثالث فلما لم يكن مسوقا
[illegible] المحشي [illegible] اشارة الى ذكره [illegible] اشارة الى
[illegible]

تلك الاثنين الى الآحاد فانها مقدمة بحسب وجودها على الكل وبحسب صدقها بالجزئية موخرة عنه **قوله** وبانه يمكن آه هذا مبني على ما اشتهر من ان الكنه لا ينتزع الا ما حصل في الذهن وقد ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف وغيره فاذا تصورنا العشرة حصل كنهها فينا فلو كانت الاعداد التي تحتها من ذاتياتها لحصل لنا العلم بها ايضا عند تصورنا العشرة والحال ليس كذلك وتوضيحه على ما ذكره العلامة الجرجاني في حاشية شرح التجريد القديم ان الثلثة مثلا هي ثلث وحدات مع الصورة الوحدانية التي هي مبدأ الخواص وهذه الصورة لا مدخل لها في ماهية العشرة بل تعقل بدون تحققها وكذا الحال في سائر الاعداد التي تتصور تركيب العشرة منها فعلم ان الماهية مركبة من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها **قوله** اي في حكم العقل هذا ما ذكره السيد المحقق في حواشي شرح المواقف **قوله** فلا يرد آه هذا الايراد اورده السيد المحقق في رسالته المعقودة لتحقيق ماهية العدد وحاصله ان قول المستدل فيلزم الترجيح بلا مرجح غير صحيح وهل هذا الا كالقول بان تركيب الانسان من الحيوان الناطق دون الماشي الضاحك ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى ضرورة ان الترجيح انما يأتي فيما كانت نسبته الى الشيء نسبة الامكان ونسبة الذاتيات الى الذات نسبة الضرورة ومن ثم تسمعهم يقولون الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياتها فيجوز ان يتركب العدد كالعشرة مثلا من بعض الاعداد التي تحتها كالستة والاربعة مثلا دون غيرها وتكون نسبة ذلك البعض اليها النسبة الضرورية فلا يلزم الترجيح من غير مرجح **قوله** لان المرجح الخ بيان لعدم الورود وتحصله ان تقومه في الواقع وان لم يحتج الى مرجح لكن حكم العقل بتقومه من بعض الاعداد دون البعض مع تساوي نسبتها اليه يحتاج الى مرجح البتة ولا يخفى عليك ما فيه فان المطلوب انما هو تعيين المقوم في الواقع لا في حكم العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل لا يمنع تركيبه في الواقع من بعض الاعداد المعينة دون بعض كذا اورده بعض الافاضل وتبعه بعض الناظرين واقول قد اشتهر بين الجمهور ان كنه الاشياء ليس الا ما حصل منه في العقل فكنه العشرة ليس الا ما حصل منه في العقل فلزوم الترجيح من غير مرجح في حكم العقل ههنا يستلزم الترجيح من غير مرجح في الواقع ايضا [illegible] بان يعود ويقول تقوم حقيقة شيء بامر دون امر لا يحتاج الى مرجح ولي في هذا المقام تحقيق آخر ذكرته في تعليقاتي على حواشي شرح الهياكل فلا نعيده **قوله** ورده هذا الرد بطريق المعارضة وذكره القاضي احمد علي سلمه الله وحاصله من حواشي شرح التجريد القديم الشريفية وتقريره ان حقيقة [illegible] مثلا [illegible] من [illegible] [illegible] وليست للآحاد اولوية [illegible] [illegible] [illegible] العدد [illegible] [illegible] لا [illegible] [illegible] هذا التقرير نقضا اجماليا **قوله** [illegible]

[illegible] من لزوم الترجيح من غير مرجح ههنا ممنوع لكون الآحاد اولى بالنسبة الى الاعداد [illegible] [illegible] الآحاد [illegible] [illegible] ان الاعداد وشاملة للآحاد على كل تقدير اعلى تقدير تركيبه منها [illegible] [illegible] من الاعداد [illegible] [illegible] حقيقة تلك الاعداد [illegible] وهلم الى ان ينتهي في الاثنين لا بد ان يجاب بانه مركب من وحدتين وحاصل الدفع ان اشتمال الواحد وعلى الآحاد على كل تقدير لا يوجب اولوية تركبها منها كيف ولو كان كذلك لزم القول بان تركب السرير من العناصر الاربع اولى من تركبه من [illegible] [illegible] اللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله وجه الملازمة على قياس ماهية المجيب ان يقال اذا [illegible] عن حقيقة قطعات الخشب تجزم [illegible] الى ان ينتهي الامر الى الاجزاء الاولية لا بد ان يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالآحاد في انتهاء الجواب بها فينبغي ان يقال ان هذا الامر السرير مركب من العناصر الاربع هذا ولا يخفى على الفطن ان هذا الدفع مضحكة للصبيان فان السرير مشتمل على العناصر لكنها لا تلفى في تحصل كما تشهد به المشاهدة

وواما الآحاد فلا شك انها بوحدتها تكفى فى تقوم العدد وتركبه منها فيكون اولى بلا ريب فقياس تحن فيه على الصور فاسد **قوله** وعلى التسليم آه من تتمة آخر الجواب بلا ذكر وحاصله انا سلمنا ان اشتمال العدد على الآحاد يوجب اولوية تركبه منها لا من الاعداد ولكن لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقوم الاعداد فى الواقع من الراجح اى الوحدات دون المرجوح اى الاعداد **قوله** سواء كان تقومها آه وذلك لانا نعلم ان حقيقة الستة بعد ما تركبت من اربعة واثنين مثلا لا تحتاج الى امر آخر سواء كان على سبيل البدل او على سبيل الاجتماع فلا مجال لما يتوهم ان الاستغناء انما يلزم لو كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية ولا كان على سبيل الاجتماع فلا **قوله** وهو يورث الخ ابطال للازم بان الاستغناء عن شئ يشعر بامكان الانفكاك بينهما بل هو يترتب عليه والضرورة الوجدانية تشهد بان نسبة الذاتيات الى الذات ليست نسبة الامكان بل نسبة الضرورة فلا يجوز الاستغناء عنها **قوله** ولا يرد ان الكل آه حاصل الايراد انه انما يلزم الاستغناء لو قلنا بتركب الستة مثلا من كل واحد من الاعداد التحتانية بخصوصها ونحن لا نقول به بل نقول بتركبه من القدر المشترك بينها فالذاتى فى الحقيقة هو القدر المشترك ولا يلزم الاستغناء عنه وهذا كما يقال فى تعدد العلل لمعلول واحد على سبيل التبادل وحصل الاندفاع ان هذا الايراد لا يضر تا فان القدر المشترك بين الاعداد لا يوجد سوى الوحدات فالقول بتركبه من القدر المشترك قول بتركبه من الوحدات **قوله** او على تقدير تركبه من العدد الذى تحته آه تقريره ظاهر قال بعض الناظرين فيه نظر ظاهر لانه كما يحتمل ان يتركب الثمانية من اثنين وستة واحد كذلك يحتمل ان يتركب من الوحدات فالبيان الذى ذكره جار فى الثلثة ايضا بان يقال ان تركب الثلثة من اثنين وواحد فقط او ثلث وحدات فقط يلزم الترجيح بلا مرجح وان تركب عن الجميع يلزم الاستغناء عن الذاتى انتهى اقول فيه خطأ ظاهر صدر عن الغفلة عن قول الفاضل المحشى او على تقدير تركبه من العدد الذى تحته **قال** والثلثة ان كانت مركبة من العدد وتكون مركبا من العدد الذى هو اثنان ومن الوحدة فيه اشارة الى ان الاثنين ايضا داخل فى الاعداد ومنهم من زعم انه ليس بعدد لان العدد ليس بعدد وهو مذهب ضعيف جدا قال رئيس الصناعة فى الشفاء مما يجب ان يبحث عنه من حال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم انها ليست بعدد ولانها الزوج الاول كما ان الوحدة هى الفرد الاول فكما ان الوحدة ليست بعدد وكذلك الاثنينية ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير العدد لاجل انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيها الى الوحدات ولا لانها مركبة من الوحدات ليعنون به ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع فان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من وحدة وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون فى العدد الاول ان يكون لا ضعف له مطلقا بل لا ضعف له عددا من حيث هو عدد وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد فالاثنان اول العدد وهى الغاية فى القلة فى العدد واما الكثرة بالعدد فلا تنتهى الى واحد انتهى كلامه **قوله** كما صرح به الشيخ فى الشفاء اشار بذلك الى ان فيه خلافا فان منهم من ادخل الوحدة وكذا النقطة فى الكيف وعرفه بما لا يقتضى القسمة والنسبة لذاتها واما من اخرجها عنه وعن جميع المقولات عرفه بما لا يقتضى القسمة ولا اللاقسمة ولا النسبة قال الفاضل الجلى فى حواشى شرح هداية الحكمة الميبذى لا شك ان النقطة والوحدة لا تقبلان الانقسام واما اقتضاؤهما اللاقسمة فيكون القيد المذكور احترازا عنهما محل تامل انتهى **اقول** لا وجه للتامل فان النقطة معرفة بما لا طول له ولا عرض وقد تعرف بما لا امتداد له والوحدة معرفة بما لا ينقسم من جهة انه لا ينقسم فذاتها مقتضية للاقسمة قطعا لا يقال لا شك فى ان الوحدة من الاعراض لاحتياجها الى الموضوع واذا لم تدخل فى الكيف وعدم دخولها فى

باقی المقولات فظاہر لزم عدم انحصار العرض فی المقولات التسع وہو خلاف مرادہم لانا نقول لا انحصار فی المقولات التسع انما ہو بالنسبة
الی المرکبات العقلیة والوحدة وکذا الوجود وغیرہما من الامور العامة کلہا بسائط ذہنیة لیست بمندرجة تحت جنس فلا تدخل تحت مقولة
من المقولات کیف فان الامور العامة احوال الواجب والجوہر والعرض ومحمولات علیہ والمندرج تحت المقولات یکون موضوعا لہا وبالجملة
الوحدة والوجود وامثالہا وان کانت اعراضا لکنہا لیست بداخلة فی مقولة من المقولات ولا مضایقة فیہ وبہذا ظہرت سخافة ما قاله السید
المحقق فی بعض منہیات حواشی شرح المواقف من ان الوجود لیس بعرض حیث قال ما وقع فی تعلیقات الشفاء من اطلاق العرض
علی الوجود فہو بمعنی العارض مطلقا لا بالمعنی المشہور ای الموجود فی الموضوع انتہی کیف ولو لم یکن الوجود وامثاله من الاعراض فظاہر
انہا لیست بجواہر فیلزم بطلان حصر الممکن فی الجوہر والعرض کما لا یخفی وکذا ظہرت سخافة ما فی المواقف من ان الوجود لیس بجوہر
ولیس بعرض فانہما من اقسام الموجود والوجود لیس کذلک انتہی وذلک لانہ ان اراد ان الجوہر والعرض من اقسام الموجود الخارجی
فینتقض بالاضافة فانہا لیست موجودة فی الخارج قطعا وان اراد انہما من اقسام الموجود مطلقا فالوجود ایضا موجود فلا بد ان
یتصف باحدہما واذ لیس بجوہر فلا بد ان یکون عرضا وما عرض لشارح المواقف من ان الوجود لیس من اقسام الموجود لاستحالة
ان یکون الشیء مندرجا تحت المتصف بذلک الشیء عجیب لکم بدا ان المفہوم یتصف بالمفہوم والامکان بالممکن والقدم بالقدیم وامثاله
کثیر فلا تخفی علی احد فکیف خفیت علی مثل ہذا العلامة قال بعض المحققین ای اراد بہ مولانا جلال الدین الدوانی فانہ قال فی شرح العقائد
العضدیة ہذا الکلام انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورة نوعیة مغایرة لوحداتہ اما اذا کان محض الوحدات فلا یتصور ذلک وح یکون کل
مرتبة من الاعداد نوعا آخر متمیزا عن سائر المراتب بخصوصیة المادة فقط لا بصورة مغایرة للمواد فما یکون ہذا من خواص الکم المنفصل
انتہی وقال فی حواشی شرح التجرید ہذا الحکم مع القول باشتمال العدد علی الجزء الصوری ظاہر اما مع نفی الجزء الصوری فلا اذ العدد
ح محض الوحدات بلا انضمام امر ودخول الوحدات فی العدد ح بعینہ دخول الاعداد انتہی وتوضیحہ ان الحکم بعدم ترکب العدد من الاعداد
التی تحتہ انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورة نوعیة مغایرة لوحداتہ فانہ ح لو ترکب العدد کالستة مثلا من الاعداد التی تحتہ فاما عن
بعضہا دون بعض او عن جمیعہا وکلاہما باطلان واما اذا کان العدد غیر مشتمل علی الجزء الصوری ویکون عبارة عن محض الوحدات
فلا یتمشی ذلک الکلام فان ترکب العدد ح من الوحدات ہو بعینہ ترکبہ من الاعداد ودخول الوحدات ح بعینہ دخول الاعداد ولما کان
یرد علیہ ان کل عدد نوع فی نفسہ وکل نوع یکون متمیزا عن غیرہ وما بہ الامتیاز یکون ہو الصورة النوعیة فظاہر من اشتمال کل عدد
علی الصورة النوعیة دفعہ بقولہ وح یکون کل مرتبة الخ ثم لما کان یختلج فی القلب ان کل جوہر ممتاز عن الجواہر الأخر بفصل وکذا
کل عرض والعدد ایضا عرض فلا یکون امتیازہ عن غیرہ الا بالفصل والفصول صور نوعیة من وجہ فکیف یقال انہا ممتازة بخصوصیة
مواد با ازاحہ بقولہ ویکون ہذا من خواص الکم المنفصل ہذا ولا یخفی علی المتفطن ان ہذا الکلام کلہ من اولہ الی آخرہ سخیف جدا
فان عدم تمشی ذلک الکلام علی تقدیر کون العدد محض الوحدات خطأ فاحش کیف وعلی تقدیر نفی الجزء الصوری العدد لیس عبارة
عن الوحدات المحضة بدون الوحدة [illegible] حتی یکون ترکب العدد من الوحدات بعینہ ترکبہ من الاعداد التحتانیة [illegible]
عبارة عن الوحدات من حیث انہا معروضة للہیئة الوحدانیة ولا شک ان دخول امر فی ہذہ الحیثیة لا یستلزم دخولہ تحت ہذہ
الحیثیة وہو ظاہر والقول بتمیز کل مرتبة من [illegible] الاعداد [illegible] کل مرتبة [illegible]

المجموع تركيبه من الوحدات فهو غير مسلم لكن جميع الاعداد مشتركة في هذا القدر وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد به ان ممتاز بعض منها
بواسطة المادة المخصوصة بخصوصية كون الوحدات على قدر معين فهو عين المدعى وان اراد به معنى آخر فلابد من بيانه وما اجيب عنه قوله
فيكون هذا من خواص الكم المنفصل قال كمال الدين في حواشيه على الشرح المذكور هذا القول لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة
بالماهية لوحدة اخرى وهذا كما ترى **قوله** كما هو مصرح في اثر ابطال الجزء اشارة الى ان هذا الظن غير مطابق للواقع **قوله** اذ لو لم يكن له
جزء صوري آه هذا الوجه ذكره الفاضل القرہ باغی في حواشي شرح العقائد الجلالية ونسبه الى نفسه حيث قال سنح لي وجه على ان العدد يجب
ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من مقولة ما والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو
كان مجموع الوحدات تصدق عليه الوحدة ثم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض انتهى وانت تعلم ما فيه فان الوحدة ليس هو الكثير من حيث انه كثير بل الكثير من حيث انه معروض الهيئة الاجتماعية
فالمقدمات لا تنتج المطلوب والكلام في ماله وما عليه طويل الذيل لم اذكره لئلا يطول الكلام ويفوت المرام فان شئت الاطلاع عليه
فارجع الى حواشي شرح العقائد الجلالي **قوله** بناء على ما تقرر آه وهذا التقرير مذكور في حواشي شرح التجريد الجلالية القديمة وغيرها **قوله** ليست
من المقولات التسع لعدم بيان الامر الواقعي والا فلو كانت الوحدة من مقولة الكيف لما تم التقريب في الاستدلال **قوله** والمسلط لعدم
اشتماله على الجزء الصوري آه قد يقال على هذا التقدير تلزم المجهولية الذاتية فان الوحدات من حيث هي وحدات ليست بمقولة
والا لاندرجت تحت مقولة [illegible] بعد عروض الهيئة الاجتماعية تصير حقيقة عددية حاصلة من مقولة الكم فيكون جعلها من الكم من بعد العروض
العارض وهذا الايراد قوي الورود على القائلين بجزئية الصوري والجواب ان عنوان الكم ليس جنسا للحقيقة العددية بل هو عرض عام له
كالجوهر للصور الجواهر ولكونه خارجا لاجماعهم على ان العدد من مقولة الكم **قوله** والجواب آه حاصله ان صدق المتباينين على شيء واحد
انما يمتنع اذا كان من جهة واحدة واما اذا كان من جهتين فلا وههنا كذلك فان صدق العدد على تلك الوحدات بعد [illegible] واحد وصدق
الوحدة عليها باعتبار كثيرة فلا منافاة فيه **قوله** وهذا اي الخ التحقيق اقوال الاحتمالات في تركب العدد من الوحدات
اربعة كما بينه السيد المحقق في حاشية الحاشية والمذهب [illegible] ان كونه مركبا من مجموع الوحدات والهيئة وكونه عبارة عن
الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية حيثية تقييدية في العنوان دون المعنون وهذا الاخير مذهب اهل التحقيق
زعمهم المحقق [illegible] من عبارات [illegible] الجزء الصوري [illegible] انما ينفي الجزء الصوري مطلقا وان العدد عبارة عن الوحدات المحضة
فتأمل ما قال وقد مر ماله وما عليه اذ عرفت هذا [illegible] الفاضل المحشي [illegible] في غير موقعه الكم الا ان يرتكب [illegible] الاستخدام
وهذا وان كان صحيحا في نفسه لكنه لا يستقيم على راي الفاضل المحشي فانه قد صرح في [illegible] بسبق ان تحسين صنعة الاستخدام ليس مطلقا
بل اذا قامت القرينة على فهم المراد وبدونها مخل بالمقصود ومن المعلوم فقدان القرينة في هذه العبارة فافهم فانه سانح عزيز **قوله**
ويمكن الاستدلال عليه آه هذا ايضا مبني على ما اشتهر من ان كنه الانتزاعي ليس الا ما يحصل في الذهن فتصور حقيقة العدد مع انفكاكه عن
الجزء الصوري شاهد على ان الجزء الصوري ليس داخلا في حقيقته كما لا يخفى فالمناقشة في المقدمة المذكورة المشهورة كما صدرت عن
بعض الناظرين بلا تعرج في شيء [illegible] وسابقا [illegible] **قوله** اذ ثلثة ثلثة آه [illegible] يلزم على هذا ان لا يكون مراتب الاعداد
انواعا متخالفة وهو خلاف ما صرحوا به والجواب عنه بان الاختلاف يجوز ان يكون لخصوصية المادة ليس بشيء على ما [illegible] واقول

بعض الناظرين لا استبعاد في كون تكرر حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة انتهى فزلة من القلم كما لا يخفى على من له ادنى فطنة

قال اي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية يرد عليه ان العدد لو كان عبارة عن الوحدات من حيث عروض الهيئة تلزم المجهولية الذاتية لان الوحدات ليست بمقولة او من مقولة الكيف كما هو مزعوم الاكثر وبعد عروض الهيئة تكون تلك الوحدات بعينها من مقولة الكم فلزم احتياج الوحدات في كونها كما الى امر خارج ودفعه بحر العلوم رح بان الوحدات الكثيرة لم تكن حقيقة احدية متقررة مغايرة للآحاد وبعد عروض الوحدة قد تقرر حقيقة عددية احدية والقول ان الحقيقة العددية لم تكن قبل عروض الهيئة حقيقة احدية ثم صارت بحصول الهيئة حقيقة احدية حتى تلزم المجهولية الذاتية ومثل هذا بعينه مثل الحيوان والناطق لم تكن حقيقة محصلة وبعد توحدهما صارا حقيقة احدية انسانية انتهى وفيه ما اورده ابي واستاذي سراج المحققين في كشف المكتوم بان هذا الدفع غير نافع لان الوحدات قبل عروض الهيئة اما حقيقة عددية اولا على الاول لا حاجة الى عروض الهيئة هذا خلف وعلى الثاني صارت عددا من مقولة الكم بسبب امر الخارج وهو الهيئة فتلزم المجهولية الذاتية كما افاده احسن المحققين انتهى وقال بعض الناظرين محصل كلام البحر ان ذاتيات العدد الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فعند تحقق الهيئة يصير مجموع الوحدات من حيث كونها معروضة للهيئة عددا كما يقال قطعات الخشب من حيث عروض الهيئة سرير فلا ترد ذاتيات العدد على الوحدات ولا تلزم المجهولية الذاتية انتهى **اقول** ليس غرضه من بيان المحصل الا تسويد الورق لان التشقيق المذكور في كلام الوالد المحقق جار بعد المحصل ايضا فتفطن وبعد اللتيا والتي اقول النظر الدقيق يحكم بان كل واحد من مراتب الاعداد شيء واحد بسيط ليس مركبا لا من الاعداد المتجانسة ولا من الآحاد ولا من الوحدات والوحدات انما هي اجزاء تحليلية لها ومنتزعات عنها انما هي اجزاء مسامحة لا حقيقة وعلى هذا لا يلزم شيء من المحذورات لا التعدد والذاتيات ولا المجهولية الذاتية ولا غيرهما وهذا وان كان لم يقرع سمعك لكنه هو التحقيق وبالقبول حقيق لا يقال الشيء انما ينحل الى ما يتركب منه فالوحدات لما لم تكن اجزاء تركيبية للعدد لا ينحل العدد اليها ايضا لانا نقول هذا منتقض بقطعات القرطاس والخشب امثالها **قوله** ولا الزم آه قال في المنهية خلاف المفروض على تقدير اعتبارها في المعنون ويلزم الاتحاد على تقدير ان لا تكون معتبرة في العنوان ايضا بان تكون الحيثية اطلاقية انتهت ومن ههنا ظهر اندفاع ما عرض للفاضل الچلپی في حواشيه على شرح العقائد الجلالي من ان حيثية العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات الصرفة **قوله** اي مرتبة عليه آثار آه اشارة الى انه ليس المراد بالحقيقة المحصلة ههنا ما يكون موجودا من غير اعتبار معتبر وفرض مخترع ويقابلها الانتزاعية والاختراعية فان العدد ليس حقيقة محصلة بهذا المعنى كيف وقد اجمعوا على انه من الامور الانتزاعية بل المراد بها ههنا ما يترتب عليه الاحكام والآثار سوى مجموع آثار الاجزاء سواء كان واقعيا او انتزاعيا **قوله** انما احتاج الى هذه المقدمة آه توضيحه انه قد يختلج في القلب حمل قول بعض المحققين اذ العدد محض الوحدات على ان المراد بمحض الوحدات الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فظاهر والا يرد على قوله اذ العدد محض الوحدات بأن العدد على تقدير نفي الجزء الصوري ليس محض الوحدات بل الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية فاراد السيد المحقق دفع هذا الاختلاج بقوله ودخولها في العدد الخ واشار الى انه لا يصح هذا الحمل والا لم يكن لقول بعض المحققين فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد معنى اذ المراد بالوحدات ههنا الوحدات

المعروضة للهيئة مخالف لما يقصد به الوجدان حتى يصح قوله فدخول الوحدات بعينه هو دخول الاحاد من هنا ظهر ان قول الفاضل
المحشى لكلا تجزء دليل لصحة الحمل المتعين الاسم المعرفة وقوله اخ اى يعين الحمل متعلق بقوله لا يصح وقوله فان الاستلزام الخ دليل لقوله الاولى
ولما كان في العبارة اغلاق وخفى في الآخر بالنظر بقوله فافهم وانا اقول هذا التكلف بحث لان الظاهر ان الاحضرات فقال ما ذكر هذه
المقدمة ليتضح ما فى قول بعض المحققين فدخول الوحدات فى العدد الخ ايضا كما ظهر ما فى قوله العدد محض الوحدات فافهم قوله
فان الاستلزام مخالف آه فاندفع ما يقال لعل مراد بعض المحققين من قوله فدخول الوحدات فى العدد هو بعينه دخول الاحاد
فيه الاستلزام لا العينية واطلاقها عليه على سبيل المسامحة قوله مع انه يكفى الخ حاصل انه لو استلزم دخول محض الوحدات دخولها من
حيث عروض الهيئة يلزم دخول الوحدات فى العدد مرتين مرة على سبيل الانفراد ومرة فى ضمن المجموع واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فغنية عن البيان واما بطلان اللازم فلان دخول الوحدات مرة يكفى لتقوم العدد ولا يحتاج فى التقوم الى دخولها
مرة اخرى فيلزم الاستغناء عن الذاتى وذا لا يجوز وبوجه آخر وهو ان الوحدة بنفسها تكون متقدمة على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء
مقدما على الكل ولهذا فالوحدة تقدم على الوحدة المعروضة للهيئة المتقدمة على العدد والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم عليه
فيلزم تقدم الشئ على الشئ من جهة الجزئية فى زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وبطلانه ظاهر قوله لكن الا ولى ع وحدها
دخول وحدة وحدة بدون تلك الحيثية قوله فافهم قال ابى واستاذى سراج المحققين رح لعله اشارة الى انه ان اراد السيد الزاهد
لزوم الاجزاء الغير المتناهية المتمايزة فى الوجود الخارجى فالملازمة ممنوعة فان ما عدا الثلثة من المجموعات اعتبارية فلا يكون
اعتبارات الاجزاء وكلها غير متمايزة وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم ممنوع انتهى واقول يبعد ان يكون انتهاء
الى نحو هذا الايراد غرض السيد الزاهد بطلان اللازم ببرهان التسلسل غير خفى بعد انه انما يجرى فى الامور الموجودة المتمايزة وهذه ليست
كلها ليست كذلك بل غرضه ابطاله لعدم القائل به ولكان قال ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية وان كانت اعتبارية
ولم يقل به احد قوله فلا بد وانه لم لا يجوز آه المولوى القاضى احمد على السنديلى رح حاصل ايراده ان قول السيد المحقق فى حاشيته على شرح التجريد
من ان القول بجزئية مجموع دون مجموع ترجيح بلا مرجح ممنوع لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات الثلث الحاصلة من الوحدات
وان كانت اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة بخلاف المجموعات الحاصلة من هذه المجموعات وما فوقها فانها اعتبارية محضة فدخول
المجموعات الاول لا يستلزم دخول المجموعات الاخر ووجه عدم وروده على ما اشار اليه الفاضل المحشى هو ان الحكم باستلزام دخول الوحدات
المحضة دخولها مع حيثية عروض الهيئة كما هو المفروض يستلزم ان يدخل فى العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية فالقول
بدخول البعض دون البعض مع القول بالاستلزام المذكور ترجيح بلا مرجح بلا ريب انت تعلم ما فيه فان المفروض انما هو استلزام دخول
الوحدات المحضة دخولها مع الهيئة لا استلزام دخل المجموعات المحضة دخولها مع الهيئة وذلك لا يستدعى الا دخول المجموعات الثلثة
الحاصلة من الوحدات الثلث المحضة لا دخول سائر المجموعات قوله يعنى لو سلم قوله العدد محض الوحدات الخ توضيحه ان هنا مراتب
اربعا الوحدات مع الهيئة اى المجموع منهما والوحدات المعروضة للهيئة والوحدات الكثيرة كثرة محضة بان لا تكون الهيئة داخلة
ولا خارجة وكل وحدة وحدة وهذان الاخيران وان اشتركا فى التجرد عن الهيئة الا ان الاخير منهما يلاحظ فيه انفراد وحدة وحدة عن الاخرى
بخلاف الاول منهما فانه لا يلاحظ فيه معية كل وحدة مع الاخرى لكن بحيث يجعل شيئا واحدا بدخول الهيئة او عروضها والعدد على تقدير محض

الوحدات وانما يكون بالمعنى الثاني الثالث لا الرابع كما هو الظاهر اذا عرفت هذا فنقول لو سلم قول بعض المحققين من ان العدد على التقدير المشهور عين الجزء
الصوري محض الوحدات فلا نسلم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الآحاد وذلك لان الدخول معنى مصدري متعدد بتعدد ما اضيف اليه
ومتحد باتحاده فالدخول المضاف اليه وتعدده فاذا اضيف الدخول الى الوحدات يكون متعددا لان لكل وحدة دخولا على حدة فدخول
الوحدات في الحقيقة دخولات متعددة واذا اضيف الى العدد يكون واحدا لان دخول الواحد لا يكون الا واحدا فدخول الوحدات لا يستلزم
دخول الآحاد فضلا عن العينية الا ان يقال العدد على التقدير المفروض عبارة عن محض الوحدات فيكون دخولها بعينه دخولها لانا نقول انه وان
عبارة عن محض الوحدات لكن لا بالمرتبة الرابعة بل بالمرتبة الثالثة كما عرفت وفرق بين كل وحدة وحدة وبين الوحدات من حيث انها
كثيرة الا ترى الى ان الدخول في باب جنيق يصح استناده الى كل واحد واحد من عشرة رجال لا الى كثرتها من حيث هي كذلك فكذلك الدخول
في العدد فاذا اضيف الى الوحدات يكون متعددا واذا اضيف الى العدد الذي هو عبارة عن الوحدات المجتمعة التي هي في مرتبة الكثرة
المحضة يكون واحدا فافهم فانه مما يعرف ويذكر **قوله** لامتناع تعلق حكم واحد شخصي آه ومن ثمه تسمية بالقياس الى وجود الواحد لا يعقل تعيين شيئين
ويظهر ان تقرر في بحث تركب الماهية من الجنس والفصل بما انه يجوز ان يتحصل به شيء واحد موجود وانما **قوله** فلا نسلم الاستلزام آه
اورد عليه بعضهم بانه لم يرد المحقق الدواني ان دخول الوحدات الكثيرة دخولات بل واحد بناء على ان دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد
حتى تفيد بعدم اشتماله على الجزء الصوري وان كان دخوله دخولات وهذا لازم التنبيه لان العدد حينئذ غير مغاير للوحدات الا بالاعتبار
فدخول الوحدات بعينه دخول الآحاد وكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد دخولات وهذا ظاهر جدا آه وتبعه بعض الناظرين
فلم يدر ان رفع الاثنينية من بين العدد والوحدات لا يستلزم ان يكون حكم دخولهما واحدا فان دخول الوحدات يرجع الى دخول
كل وحدة وحدة ودخول العدد يرجع الى دخول الوحدات من حيث الكثرة وبينهما بون بعيد على ما عرفت من التوضيح وهذا ظاهر جدا
قوله لكونه جزءا منه هذا ما اقتضيه عبارة شرح العقائد الجلالي **قوله** سواء كان حيثية العروض ايضا غير معتبرة فيه او لا الاظهر ان يقول
سواء كانت حيثية العروض ايضا معتبرة فيه او لا **قوله** لكان له وجه ظاهر اي لا تحقيقي كما هو قول السيد المحقق وقال بعض الناظرين
قد عرفت ما فيه فتذكر **اقول** قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** يعني الآحاد من حيث انها معروضة آه وقال بعض العلماء والغرض من هذا الكلام
دفع توهم نشأ ان يتوهم من ان الملازمة التي ذكرها السيد الزاهد بقوله واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة فانه يجوز ان يكون
كل واحد واحد من آحاد الخمسة متحققا في الخارج على سبيل الانتشار والتفرق ولا تكون مجتمعة حتى تتحقق المجموعية من حيث هو مجموع بل المراد
تحقق الآحاد من حيث كونها معروضة للهيئة الاجتماعية ومنشأ لانتزاعها انتهى ملخصا **اقول** هذا الوهم والدفع وان كانا متينين
في انفسهما لكن كلام الفاضل المحشي لا يلائمهما ولا علاقة له مع واحد منهما كما لا يخفى على المتأمل فالاولى ان يقال لما كان ان يتوهم
ان يفهم من قول السيد المحقق واذا تحقق كل واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة آه تحقق الآحاد مع الهيئة الوحدانية في الخارج مع
ان الهيئة من الامور الانتزاعية لا وجود لها في الخارج فسر الفاضل المحشي المجموع بقوله يعني الآحاد الخ ومنشأه انه لا ضرر في تحقق الوحدات
من حيث صلوح انتزاع الهيئة الوحدانية عنه اذ عروضها ليس الا انتزاعها ويدل عليه قوله الا ان فلا يكون آه وحاصله ان الهيئة لو لم تكن
انتزاعية بل انضمامية كالسواد بالنسبة الى القرطاس استحال عروضها للكثرة من حيث هي كثرة ضرورة ان تعدد المعروض يستلزم تعدد
العارض الانضمامي كما صرح به المحقق [illegible]

بعد وجود علته التامة التي هي عبارة عن مجموع العلل الناقصة فهو وان كان يحتاج الى وجود كل واحد واحد من العلل الناقصة المتقدمة
عليه بالطبع لكن المؤثر فيه في الحقيقة انما هو العلة التامة المتقدمة عليه بالعلية فوجود علة معينة من العلل الناقصة وكذا وجود علة
ما شرط لوجوده والمؤثر لا انه مؤثر فان قلت انهم عرفوا العقل بانه جوهر مجرد مؤثر في الابدان فاضافوا التاثير الى العقل مع انه ليس علة تامة
قلت هذا من مسامحات المتاخرين والتحقيق عند الفلاسفة ان العقول كلها وسائط وشرائط لوصول الفيض من الواجب الحق الى الخلق
لا انها مؤثرات وعلل حقيقية كما يوهم ظاهر عباراتهم فالمؤثر في وجود الاشياء في الحقيقة هو مجموع الواجب والشرائط وغيرها مما تحتاج اليه
العلة التامة كما صرح به المحقق الطوسي في شرح الاشارات واما عدم الشئ فهل يحتاج الى التاثير ام لا فاختلفوا فيه فمنهم من زعم ان العدم لا يحتاج
الى تاثير بل يكفي فيه عدم التاثير صرح به الفاضل الباغنوي في حواشي الحواشي القديمة وغيره وحكم عليه السيد المحقق في حاشية الحاشية بانه
التحقيق ومنهم من قال انه ايضا محتاج الى تاثير كالوجود وهو التحقيق لان العدم ايضا امر ممكن في نفسه كالوجود فلا معنى لاستغنائه عن التاثير
وهذا ظاهر جدا وهو المستفاد من كلام رئيس الصناعة في الٰهيات الشفاء الممكن انما يصير موجودا او معدوما واجبا لا لذاته بل لعلة اما الوجود فبعلة
وجودية واما العدم فبعلة هي عدم علة الوجود انتهى ولعل من قال بنفي التاثير في العدم اراد انه لا يحتاج الى تاثير شئ مستقل جديد بل يكفي
في تاثيره عدم تاثير الوجود ولم يرد به نفي مطلق التاثير في العدم ولما ثبت احتياج العدم ايضا الى التاثير فلا يخلو اما ان يكون المؤثر فيه
عدم العلة المعينة من العلل الناقصة او عدم علة ما او عدم العلة التامة اما الاول فلم يذهب اليه احد وكيف يذهب اليه عاقل وعدم الشئ
لا يتوقف على عدم علة معينة بحيث لولاه لامتنع والا لزم ان لا يوجد العدم عند عدم العلة المعينة الاخرى فان وجد الوجود لزم وجود الشئ
بغير مؤثره والا يلزم ارتفاع النقيضين وان اختلج في صدرك انه يجوز ان يكون المؤثر فيه عدم العلة المعينة على سبيل التبادل فازحه بان
تعدد العلل على سبيل التبادل يرجع الى علية القدر المشترك فعلى هذا يرجع هذا المذهب الى المذهب الثاني واما الثاني فاختاره المحقق الدواني
ورد عليه من وجهين الاول انه يلزم على هذا التقدير انحفاظ الوحدة بين العلة والمعلول وهو خلاف ما صرحوا به وجوابه ان نفس الوحدة
معتبرة في جانبي العلة والمعلول فوحدة العلة تستلزم وحدة المعلول وبالعكس اما نحو الوحدة فالتحقيق انه ليس بمحفوظ فيجوز ان يكون العلة
طبيعية نوعية والمعلول واحدا شخصيا فلا باس بان كانت علة عدم الشئ المعين عدم علة ما والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في حواشيه الجديدة
المتعلقة بشرح التجريد من ان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق بتحقق كل فرد من افراده فلو كانت العلة التامة لعدم المركب عدم
علة ما لزم ان يتكرر عدم المركب بتكرره فانه اذا عدم جزء من المركب تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه فيتحقق المعلول وهو عدم المركب
ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة تامة لعدم المركب يلزم ان يتحقق عدم المركب مرة ثانية ودفعه
المحقق المذكور بنفسه في حواشيه الجديدة ان عدم علة ما امر واحد لا تعدد فيه محفوظ في انتفاء كل جزء والتعدد انما هو في اعدام خصوصيات
الاجزاء وهي ليست عللا اصلا بل العلة هو القدر المشترك فاذا عدم جزء من المركب تحقق علة عدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم تتعدد
العلة التامة لان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرار عدم المركب اصلا واما الثالث فاختاره المتبحر في العلوم في تصانيفه
واستدل عليه بان شيئا واحدا لا يترتب وجوده وعدمه الا على شئ واحد فكما ان وجود الشئ مترتب على وجود العلة التامة كذلك
عدمه يترتب على عدمها وقال في التقديسات بعد ما حقق ان الوحدة لازمة من الجانبين من حيث هي هي لا نحوها فاذن ليس
ان يكون المعلول واحدا بعينه الا علة تامة واحدة بعينها والجاعل للشئ الشخصي يمتنع ان يكون الا شخصيا وربما يعتبر انضمام

جمعیته بل بعلة التی تتم العلة التامة الواحدة وکذلک لیس یصح ان یکون لعدمه علة الا عدم علة التامة الواحدة بعینها فانما عدم احدی
العلل بعینها او لا بعینها وعدم احد الاجزاء بعینه ان کان المعلول مرکبا بالذات فلیس لعلة بالذات بل انما یقارن ما هو العلة
بالذات ویلزمها انتهی وتحریر ما علیه شمل ما ورد علی المذهب الثانی بان یقال عدم العلة التامة یکفی فیه عدم جزء واحد فاذا عدم
جزء واحد وجد علة عدم الشئ فیتحقق المعلول ثم اذا عدم جزء آخر تحقق عدم العلة التامة فی ضمنه ایضا فیلزم ان یوجد المعلول
مرة اخری والجواب عنه الجواب عنه واما ما اورده السید المحقق ههنا من ان عدم العلة التامة لیس الا عدمات آحاد العلل الناقصة
کما ان وجودها لیس الا وجودات تلک العلل فلو کانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم واحد منها یلزم ان لا یعدم
المعلول الا عند عدماتها فظاهر ان الامر لیس کذلک فسخیف جدا کیف ولو سلمنا ان العلة التامة عبارة عن آحاد العلل الناقصة علی
سبیل الکثرة المطلقة من دون ان تعتبر معها هیئة داخلة او خارجة کما حققه لکنه لا یفید المدعی اذ ارتفاع الکثرة کما یکون بارتفاع
جمیع وحداتها کذلک یکون بارتفاع واحد منها فتشل هذا الکلام بعید عن مثله ثم هذا کله بحسب النظر الجلی والذی یحکم به النظر
الدقیق وتشیر الیه کلمات ارباب التحقیق هو انه لا تاثیر للعلة التامة فی وجود المعلول بل انما التاثیر حقیقة للفاعل لکن تاثیره متوقف
علی الشروط وعدم الموانع ان کانت فالمؤثر انما هو الفاعل المستقل بالتاثیر والمؤثر فی عدم الشئ حقیقة هو عدم الفاعل المستقل
بالتاثیر سواء کان ذلک بعدم الفاعل بنفسه او بعدم بعض شرائط التاثیر لکن الاول باطل لان الفاعل حقیقة هو الله تعالی
وهو المؤثر فی جمیع الاشیاء وعدمه محال فتعین الشق الثانی وبالجملة الشئ وجودا وعدما لا یترتب الا علی وجود الفاعل المستقل
بالتاثیر وعدمه واما عدم علة ما وعدم العلة المعینة وعدم العلة التامة فکلها مقارنات لعدم الفاعل المستقل بالتاثیر ولوازمه له
فاحفظ هذا التفصیل فانه تفصیل جلیل ولا تلتفت الی قول بعض الناظرین ان المذهب الثالث فی غایة التحقیق فان الحق انه کاخویه بعید
عن التحقیق **قوله** فان عدم الشرط یصدق علیه عدم العلة فهذا دلیل علی ان عدم الاول عدم العلة المعینة ولیس عدم العلة
المطلقة وفیه اشارة الی ان الشرط ایضا معدود فی العلل وهو الحق والاخص فسره العلة بما یحتاج الیه الشئ والشرط ایضا
کذلک ولذلک قیل ان حصرهم العلة فی العلل الاربعة المشهورة باطل قال المصنف فی المحاکمات العلة اما علة للماهیة او علة للوجود
وعلة الماهیة اما ان یکون ذلک الشئ معه بالقوة وهی المادیة او بالفعل وهی الصوریة وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول ومباینة له
والاولی الموضوع والثانیة اما ان تکون علیتها هی الایجاد بنفسه وهی الفاعلیة او کونه علة للایجاد وهی الغائیة وهذا الحصر فیه کلام
لان الشرائط وعدم الموانع عند خارجة عن الحصر واجیب عنه بان بعضها لما کان من توابع العلة الفاعلیة کالشرائط وبعضها من
توابع العلة المادیة کعدم الموانع اورجت فیها ولم تجعل قسما برأسها والذی یبین الحصر ان یقال العلة اما ان لا یحتاج الشئ الی غیره وهی
العلة التامة او یحتاج ویستحیل ان یکون منفصلا لما داخل فیه او خارج عنه والداخل اما ان یکون الشئ به بالفعل وهو العلة الصوریة او بالقوة
وهو المادیة والخارج اما ان یکون ما فیه وجود الشئ وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهی العلة الغائیة
او ما لا یکون کذلک وهو الشروط والآلات وعدم الموانع **قوله** فکیف یثبت الترتیب بالمعنیة والمطلقیة هذا ابناء علی ان التوقف
الماخوذ فی تعریف العلة ماخوذ بمعناه المشهور وهو لولاه لامتنع فانه علی هذا لا یکون عدم العلة المعینة علة لعدم الشئ فلا یکون عدم
الاقل علة لعدم الاکثر واما لو اخذ بمعنی المصحح لدخول الفاء کما هو عند جمهور القدماء فعلل المستغنیة للمعلول واحد فلا یصح الحکم علیه عدم

العلة البعيدة كما لا يخفى **قوله** الظاهر ان الفاء للتعليل آه ان جعلت الفاء للتفريع كما اختاره الفاضل الچلپی لم يحتج الى انضمام شهادة
الوجدان مع الدليل فان قلت كيف يكون الفاء للتفريع والمذكور في ما قبله ليس الا ان عدم المعلول لا يتوقف الا على عدم العلة التامة
واما توقف وجود المعلول على العلة التامة فليس بمذكور فكيف يصح تفريع المجموع على ما قبله قلت توقف الوجود على الوجود وان لم يكن مذكورا
في ما قبله لكن لما كان متعارفا في ما بين الناس فرع السيد السند قدس سره مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر مذكور شهرة فان جعلت للتعليل
كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى شهادة الوجدان مع الدليل لينقطع البحث فيقال ترتب شيء بعينه على شيء بعينه امر يشهد به الوجدان
والمتوقع من المنصف ان يذعن بان جعلها تعليلية اولى من جعلها للتفريع بوجهين احدهما انه المقتضى لسياق كلام السيد المحقق في حاشيته
الحاشية المصدرة بقوله ما قال ان شيئا بعينه آه كما لا يخفى على المتأمل وثانيهما انه على هذا التقدير يكون المدعى مع الدليل مذكورا بخلاف
ما اذا جعلت للتفريع فانه مع خلوه من هذه الفائدة لا يخلو عن تكلف واضح وتعسف لائح ولكن لما كان لجعله للتفريع ايضا وجه صحة في
الجملة قال المحشي الظاهر ولم يقل الصواب **قوله** وذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه اي انعدام العلة التامة لا يوجد
الا به فلا يرد ان تصوره بدونه ممكن بل واقع وآورد هاهنا بان السرير مثلا مركب من الخشبات المجتمعة وهو ينعدم بانعدام الهيئة الاجتماعية
مع تحقق جميع اجزائه ويندفع بان الهيئة الاجتماعية ان كانت جزءا من السرير كما قيل فلا اشكال لانعدام جزء واحد من جزئه وان لم
يجعلها جزءا اعتبر ما عارضه فاجزاء السرير عنده الخشبات المعروضة لها وهي تفوت بفواتها فلا اشكال ايضا **قوله** اي ما لم يكن عدم
الاجزاء مع كون آه اعلم ان العلة التامة عبارة عن جميع ما يتوقف عليه المعلول مادة كان او صورة فاعلا كان او غاية شرطا كان
او موضوعا او غير ذلك فكل من هذه جزء من العلة التامة والاول منها جزآن للمعلول ايضا كما انهما جزآن من العلة التامة وقد علمت
ان علة العدم في الحقيقة عند السيد السند قدس سره عدم العلة التامة واما عدم علة من العلل فهو من مقارناته وبعد ذلك اقول الظاهر ان المراد
بالاجزاء في قول السيد المحقق واما عدم احد الاجزاء بعينها او لا بعينها الخ اجزاء العلة التامة فيشمل هذا القول للشرط وغيره ثم فصل بعده حكم
الشرط ووجود المانع بقوله فعدم الشرط آه لزيادة التوضيح والفاضل المحشي حمل الاجزاء على اجزاء المعلول وجعل الفاء في قوله فعدم
الشرط آه للتفريع والحكم بالطريق الاولى كما لا يخفى **قوله** غير لازم دفع توهم عسى ان يختلج في القلب بان العلة التامة قد تكون معدومة
مع وجود الشرط فكيف المقارنة بان المراد بالمقارنة عدم اللزوم فالانفكاك في بعض المواضع لا يضر **قوله** اراد بالآحاد مرتبة الكثرة
المحضة لا مرتبة كل وحدة وحدة **قوله** عروضا او دخولا او دخولا فقط كما يتوهم من لفظ المركب **قوله** يعني بعد تمهيد مقدمة الخ تحريره
انه قد تقرر في مقره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يغيب عنها شيء فلو كانت العلة التامة
من جملة ما يتوقف عليه المعلول لصارت جزءا لنفسها لانها عبارة عن جملة ما يتوقف عليه ومن جملته نفسه ايضا لكنها من جملة ما يتوقف
عليه على تقدير ان تكون عبارة عن آحاد العلل مع الهيئة عروضا او دخولا او توقفه عليه غير توقفه على آحاد العلل لكونها غيره لعروض
الهيئة او دخولها فيلزم ان تكون جزءا لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله والمستلزم للمحال محال فكونه عبارة عن جملة آحاد العلل مع
الهيئة يكون محالا وذلك ما اردناه **قوله** والا لزم الخ دفع لما عسى ان يتوهم انه يجوز ان يكون المتوقف المعتبر في تعريف العلة بمعنى ان يتوقف عليه
ولو احتاج بعد الى امر آخر ايضا وهذا المعنى لا يصدق على العلة التامة فلا يلزم كونها جزءا لنفسها بان العلة معتبرة بما يتوقف عليه المعلول اولا
يتوقف وجود المعلول بعد الى امر آخر اولا وهذا المعنى اليه مدرج على العلة التامة ايضا على التقدير المفروض وما ذلك الا لم يعتبر التعميم في تعريف

علم السے المولوی محمد ظاهر بن الچلپی رحمه الله المنتظم بنسخ حاشیة الاستاذ الملاّ الى الفاضل المحشی الحسن نسخہ بدول مع

العلة بل لعتبر تخصيص فلما ان يكون انتظار وجود المعلول بعدها الى امر آخر ضروريا او يكون عدم الانتظار ضروريا على الاول يلزم
ان لا تكون العلة الاخيرة علة ناقصة وعلى الثاني يلزم ان تكون العلة الناقصة منحصرة في الاخيرة **قوله** فهي جزء لنفسها القائل ان
يقول ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول توقفا ناقصا فح لا يلزم دخول هذا المجموع في العلة التامة لان ما توقف
عليه تام كذا افاده بحر العلوم وهو كلام في غاية التحقيق ثم قال الاولى في الاستدلال ان يقال لو كان المجموع المغاير للاجزاء علة كان
معروضا للهيئة فتكون الهيئة ايضا مما يتوقف عليه المعلول فتكون داخلة في المجموع لانه مجموع العلل فيحتاج الى هيئة وهكذا الى غير النهاية
انتهى وفيه ان غاية ما يلزم التسلسل في الاعتباريات وهو ليس بمحال **قوله** والاحدان يعارض بالقلب الاولى جعله نقضا كما يقتضيه سوق
الكلام لا معارضة **قوله** بان العلة التامة آه محصله ان توقف المعلول على آحاد العلل الناقصة كما يغاير توقفه على العلة التامة المفسرة
بجملة ما يتوقف عليه المعلول مع الهيئة عروضا او دخولا كذلك يغاير توقفه على العلة التامة بمعنى الكثرة المحضة ايضا فيلزم منها ما يلزم
هناك من كون الشيء جزء لنفسه **قوله** والجواب آه وخلاصة الجواب منع التغاير ههنا فلا يلزم ههنا ما لزم هناك **قوله** نفس توقفها هو عين
توقف كل واحد منها اضافة التوقف في كلا الموضعين الى المفعول والمعنى فتوقف المعلول على الكثرة المحضة عين توقف المعلول
على كل واحد واحد منها **قوله** فلا يكون اي الكثرة بعض ما يتوقف المعلول عليه فلا يلزم المحال وارجاع ضمير يكون الى التوقف
كما وقع من بعض العلماء في شمس الضحى زلة من القلم **قوله** بخلاف المركب اي المجموع مع الهيئة عروضا او دخولا **قوله** والحكم الوحداني
هذه المقدمة وان لم تكن مذكورة في كلام السيد المحقق لكنها لما كانت ضرورية ذكرها **قوله** لما مر انت تعلم انه اذا تعلق العدم
بجزء واحد انتفت مرتبة واحدة من احاد مخصوصة فتنتفي هذه المرتبة من الكثرة قطعا فحصر انتفائها في عدمات جميع آحاد الكثرة
مما لا سبيل له الى الصحة والاستدلال عليه بان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة وان كان صحيحا في نفسه لا يفيد في هذا المقام شيئا
قوله لما ان وجودها آه اورد عليه الفاضل اللبكني بان القياس على الوجود غير سديد لان وجود الكثرة المخصوصة لا يتصور الا بوجود
جميع آحادها ولا يكفي وجود بعضها بخلاف عدمها فانها تنعدم بانعدام جميعها وبانعدام بعضها حتى الواحد كما تشهد به بداهة العقل ومن ثمة
فلا اظنك شاكا في ان التفريع عليه بقوله فلو كانت علة عدم المعلول عدم العلة التامة الخ من قبيل بناء الفاسد على الفاسد
والحق ان الملازمة فاسدة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة انعدمت الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة فينعدم المعلول
قوله فعلى هذا لا يرد آه حاصل الايراد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق الكثرة منتفية والا فلا يخلو اما
ان يصدق الكثرة الموجودة او لا يصدق هذا ولا ذاك على الاول يلزم وجود الواحد الذي فرض عدمه بناء على ان وجود الكثرة هو
على وجود كل واحد واحد من آحادها وقد فرض عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني يلزم ارتفاع النقيضين حيث لم يصدق
وجود الكثرة ولا عدمها وحاصل عدم الورود ان حكم الوجود والعدم على الكثرة المحضة ليس حكما واحدا حتى يلزم ما يلزم بل كل منهما حكم مجمل
مشتمل على احكام متعددة اي هذا موجود وهذا موجود وهذا معدوم وهذا معدوم فاذا انعدم واحد من آحادها يصدق الحكم بالعدم على هذا الواحد
ويكذب الحكم بالوجود وما سواه من الآحاد ويكذب حكم العدم عليه ويصدق حكم الوجود وانت تعلم ان هذا الكلام لا يغني ولا يسمن فانك قد عرفت ان
حكم كل واحدة وحدة لا يغاير حكم الكثرة المحضة ورجع احد الامرين الى الآخر فيستلزم الاتحاد في الاحكام فتعدد عدم واحد من آحادها وان

يلزم عدم جزئه اعدا ما لم يصدق بالكثرة مع صدق الاول ان يصدق بالكثرة مسعدة وفيه المطلوب قوله يرد عليه آه فرض منه اثبات التناقض
بين ما ذكره في الحاشية من ان عدم المعلول معلول لعدم علته وبين ما ذكره في حاشية الحاشية من ان التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير
بل يكفي فيه سلب التاثير والحق عندي في دفعه ان يقال ما في الحاشية مبني على التنزل كما قال ما ذكره بعض الافاضل من ان شيئا
واحدا لا يترتب وجودا وعدما الا على شئ واحد غير مسلم في العدم فانه لا يحتاج الى التاثير اصلا او على تقدير تسليم انه يحتاج ايضا الى التاثير
كالوجود فنقول انه يحتاج الى تاثير عدم علة ما لا الى عدم العلة التامة ولا الى عدم العلة المعينة وح فلا تعارض بين كلاميه نعم يرد على حكمه بعد
ان العدم لا يحتاج الى التاثير بانه التحقيق ان التحقيق انه خلاف التحقيق ونقل مولانا عبد القدوس الكنكوهي نور الله مرقده تلميذ الفاضل المحشي
عنه ان المراد اللازم يعني عدم علة ما لما لزمه عدم المعلول ولا مدار تاثير الملزوم في اللازم لابد من البرهان انتهى ولا يخفى عليك ان هذا
التوجيه يابى عنه كلام السيد المحقق في الحاشية اشد الاباء فلا تغتر اليه قوله اللهم الا ان يقال آه حاصله انه ليس الغرض من قوله في حاشية
الحاشية لا يحتاج الى التاثير عدم الاحتياج الى التاثير مطلقا بل الى تاثير العلة المعينة وقوله بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود معناه
بل يكفي فيه سلب التاثير في الوجود او بعدم علة ما ولما كان هذا التوجيه مما يابى عنه حاشية الحاشية اباء شديدا وسمه بكلمة اللهم والاولى ان يجاب
عليه بان المعلول في وجوده يحتاج الى تاثير العلة التامة قطعا فعدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة وعدم العلة التامة وان تحقق بعدم
علة ما الا انك قد عرفت انه ليس علة لعدم المعلول بل علة عدمه ليس الا عدم العلة التامة فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى تاثير
العلة المعينة كما صدر عن بعض الناظرين فغير مناسب في هذا المقام كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قوله اي وقت الانتزاع اقول
كانه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عبارة الهيات الشفاء المذكورة سابقا تدل دلالة واضحة على ان للعدد وجودا وليس قول من قال بانه
لا وجود له قولا يعتد به فكيف يصفه السيد المحقق ههنا بالمعدوم قوله ودفع لما عسى ان يتوهم آه خلاصة التوهم انه لا تلازم بين الانتزاعات فلا
تلازم بين المنتزعات وهو خلاف ما ادعاه وحاصل الجواب اثبات الاستلزام بين صحة انتزاع الاعدام من الاقل وبين صحة انتزاعها
من الاكثر قال فلا تكون تلك العدمات موجودة غير متناهية بالفعل فلا يتم ما ذكره المص من اجراء البراهين في الاعدام لا على طريق الحكمة
وهو ظاهر ولا على طريق المتكلمين فان المتكلمين وان لم يشترطوا في اجراء البراهين الاجتماع والترتب لكنهم موافقون للحكماء في اشتراط الوجود
بالفعل ولهذا لم يجروا البراهين في الاعداد او الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد قال بحر العلوم رحمه الله تعالى كيف يسوغ لامثال المصنف ابطال
عدم تناهي اعدام الامور الغير المتناهية بل مقصوده انه لو كان العلم ازاليا يجب تحقق امور غير متناهية فيها بالفعل بازاء ما في قوة اللا تناهي
الغير المتناهية وتلك الامور مرتبة وجودا وعدما لان وجود الاكثر مستلزم لوجود الاقل فهذا ترتب بحسب الوجود واما بحسب العدم فالاكثر لازم
للاقل وهذا الاقل لازم عدما الاقل منه وهكذا وقول المص فانه اذ كان عدم الواحد آه تاكيد الاستلزام باعتبار العدم وتنبيه عليه وليس المقصود ان
مقدم هذه الشرطية متحقق كما يتوهم من لفظة اذا فان اصحاب هذا الفن لا يفرقون بين اذا وان في الاستعمال والمقصود انه اذا فرض عدم الواحد
او الاثنين لزم عدم جميع المجموعات لما كان وجودها لازما لعدمها انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه وان كان وجيها في نفسه لكن عبارة
المص آبية عنه اشد الاباء كما لا يخفى قوله ان يقال لو كانت سلسلة تلك العدمات موجودة الخ اعلم انهم قرروا برهان التطبيق بانه
لو كانت الامور الغير المتناهية موجودة في حاق الواقع نفرض سلسلة مبتدأة من مبدأ معين كا وهو في المرتبة الاولى ثم ب وبعده ج
وهكذا الى غير النهاية ثم نفرض من السلسلة الاخرى في السلسلة الاولى مبدؤها ب الذي هو ثاني السلسلة الاولى وبعده ج وهكذا

الى غير النهاية ثم نطبق كل واحد واحد من آحاد السلسلة التي هي جزء الاولى بكل واحد واحد من آحاد الاولى من المبدأ المفروض الى
ما لا يتناهى فاما ان تذهب السلسلتان الى غير النهاية او تنتهي السلسلة الثانية قبل الاولى يلزم التساوي بين الكل والجزء وهو باطل قطعا
وبديهة لان اعظمية الكل من الجزء من خصائص المتناهي ليس بشيء وعلى الثاني يلزم تناهي السلسلة الثانية فيلزم تناهي السلسلة الاولى
ايضا لان الزائد على المتناهي بالقدر المتناهي متناه بالضرورة وثانيا انه قد اضطربت اقوالهم في المراد من التطبيق المأخوذ في البرهان المذكور
فمنهم من ظن ان المراد به هو التطبيق الخارجي او الوهمي بايقاع المحاذاة بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من
احدهما بعض معين تحليلا او تاليفا واقع في امتداد الاتصال والاتساق كان بحذائه بعض معين يماثله من الآخر ومختاره العلامة الجونفوري في
الشمس البازغة وفرع عليه عدم جريان البرهان المذكور في المجردات ونسبة الى هذا الظن المتبحر في العلوم في تصانيفه ولهذا شنع على هذا البرهان
تشنيعا بليغا حيث قال في القبس السادس من جامع القبسات اما سبيل التطبيق فلا تتجشمه ولا التعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا
مغالطيا فالا متناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جنبة التناهي الا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي
كما في سلسلة المعلولات لا الى نهاية وسلسلة الآنات لا الى نهاية وليس يصح تحريك اللامتناهي من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن
حده وحيزه ومرتبته ومن الدرجات التي لآحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين
بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا اشتغلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز
ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم والفرض متعلقا بالتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معين ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى
الحدود وآخر الدرجات عرض فاذا ما انصرم عمل التطبيق انتقض التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد على تلك الدرجة واقتر القدر الزائد
في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل مآلها ابدا في جنبة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط
انتهى كلامه ومبناه على ظنه ان المراد بالتطبيق هو التطبيق الخارجي او الوهمي بتحريك السلسلة الصغرى من مكانها الى مبدأ الكبرى
ولا يخفى عليك ان هذا الكلام بناء الفاسد على الفاسد والحق بمعزل عنه وتوهم بعضهم ان المراد به ان يحكم العقل كل واحد واحد من آحاد احدى
السلسلتين بازاء واحد واحد من آحاد الاخرى وهو المتبادر من بعض عبارات المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وهو ايضا
فاسد لان الذهن لا يقدر على التطبيق تفصيلا والتطبيق الاجمالي لا يكفي لفقدان التعدد والامتياز فيه كما لا يخفى على من له
ادنى مسكة والذي يحكم به النظر الدقيق وينص عليه ارباب التحقيق هو انه اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين مرتبتين في الخارج
ففي كل واحد منهما اول وثان وثالث ورابع الى غير ذلك فكما ان في الاولى اول كذلك في الثانية ايضا اول وكما ان في الاولى
ثانيا كذلك في الثانية ايضا ثان وهكذا وهذا الانطباق بين احدهما متحقق في الواقع مع قطع النظر عن جعلنا وتطبيقنا والمراد
من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري فيحكم العقل حكما واقعيا بان المبدأ كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في
الثانية والثاني كما يوجد في الاولى كذلك يوجد في الثانية وهكذا فهذا الحكم الصحيح الواقعي يكشف بان مراتب الاولى من
آ ب ج الى غير النهاية مطابقات لمراتب الثانية في نفس الامر بالمعنى المذكور وبعد هذا يحكم العقل بانه لو ذهبت
السلسلتان الى غير النهاية يلزم مساواة الجزء مع الكل فلا بد ان توجد في الاولى مرتبة ليست بازائها مرتبة من الثانية
فتكون الثانية متناهية فتكون الاولى ايضا كذلك فتم التقرير واندفع توهم انه تدليس مغالطي وبهذا ظهر ان هذا البرهان كما يجري

في الكليات والشكليات كذلك يجري في المجردات كالعقول والنفوس المفارقة فيتحقق الابطال بجريان البرهان بهذا المذكور في الكل
معنى الغرض من السلسلتين على النحو المذكور كما قال العلامة المحقق في بيان اساس التطبيق فتم العلق التسلسل
قد حيث بالوحيث من معنى التطبيق بان هذا البرهان لا يجري في الماديات والمشكك جوزا . قال العلامة في الشرح
الاول من تشويشات المتأخرين انتهى واقول ويقول رئيس الصناعة في الاقسام المتقدمة في الاسباب الغير
غير متناهية في العدد فليس الكلام فيها الا في هذا الموضع والشيء من حدود الاجزاء
الوقوع في ربقة التقليد البحث كيف ومناط اجراء برهان التطبيق ليس الا فرض السلسلتين وحكم العقل بان احدهما
على الاخرى لا محالة حكما مطابقا لنفس الامر وهو كما يمكن في الكميات كذلك يمكن في المجردات وكل اي ضرورة
اراد اولا من التطبيق ما يتبادر في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات
بالذات او بالعرض بحيث اذا اخذ من احدهما بعض معين يحاذيه او ينطبق عليه … الاتصال والاتساق كانه يحاذي
بعض معين بازائه من الآخر ثم اضطر الى تخصيصه بالماديات فان اراد من ذلك تجديد الاصطلاح فلا مشاحة والا فالتطبيق
يجري في الماديات والمجردات جميعا بلا فرق كما لا يخفى على من له نظر دقيق وكلمات الشيخ الرئيس في هذا الباب متعارضة
فان العبارة المذكورة تدل على تخصيصه بالماديات وعبارته في موضع آخر من الشفاء وفي النجاة تدل على تعميمه فيصح
فالحق احق بالاتباع وهو ما قلناه ومما قال ان الفلاسفة اشترطوا في اجراء هذا البرهان وغيره من براهين التسلسل ثلثة شروط
احدها وجود الامور الغير المتناهية بالفعل ذهنيا كان او خارجيا وثانيها وجودها مجتمعة في زمان واحد او في آن واحد ولهذا
قالوا لا تجري البراهين في الاعداد المتعاقبة الغير المتناهية بمعنى لا تنقطع عند حد وثالثها الترتيب فان الامور الغير المتناهية اذا لم
تكن مرتبة لا يتصور فيها تطبيق الجزء على المبدأ … الانقطاع في جانب الآخر بناء على انتظامها … وزعموا عليه عدم
جريان البراهين في النفوس المجردة فانها بعد مفارقتها عن الابدان موجودة بصفة اللاتناهي لكنها غير مرتبة فلا تجري
فيها البراهين لكن هذا التفريع باطل بالنظر الدقيق فان الترتيب من وجه موجود في النفوس المفارقة ايضا فان نفس الحادث
… مقدم على نفس الحادث بعده وكذا النفس السابقة متقدمة على نفس اللاحقة … يكفي في اجراء البراهين واما المتكلمون
فلا حاجة الى شرط الاجتماع فانه لو كانت الامور الغير المتناهية متعاقبة تجري البراهين هناك ايضا وذلك لانه ليس المراد
من التطبيق ايقاع المحاذاة في الخارج او الذهن حتى يحتاج الى الاجتماع بل المراد به حكم العقل حكما واقعيا بالانطباق او عدمه
بين آحاد السلسلتين وهذا موجود في صورة التعاقب ايضا وفرعوا عليه جريانها في الحركات الفلكية وسلسلة الحوادث المتعاقبة
وانقطاعات الزمان وغيرها من الامور الغير المتناهية وكذا لا يشترط الترتيب عندهم فانه انما يكفي التطبيق الاجمالي فهو
جار في غير المرتبة ايضا بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا على الاول
يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يمكن
للعقل ان يلاحظ كل واحد واحد مفصلا والحق ان كلامهم في عدم اشتراط الاجتماع في غاية التحقيق وانتقاضه بالاعداد مدفوع
بما ذكره الفاضل … الجونفوري في حواشي الحاشية … ان المتكلمين انما احالوا وجود الامور الغير المتناهية بالفعل

سواء كانت مجتمعة اولا وسواء كان بينها ترتب اولا ولكن اذا لم يوجد في جهة من الجهات ويكون كل منها موجودة بالفعل فبطل ما
بالتسلسل كما هو مشتغل عن عزم اتحد بها ... في انكار ما شبه المطلق تمهيد في ... الدين ... قال السلسلة ... كالسبب المتصل
الزيادة الى طرف اللاتناهي بين الطابق للمبدأ على ... فان الجمع ... في غير المرتبة لا يتصور اللا تفاوت لجواز ان تكون الزيادة
في الاوساط قال السيد الشيرازي في حواشي شرح التجريد القديمة اذا كان بين آحادها بين ترتب حتى كانت هناك سلسلة منتظمة
... في الآخر يلزم تناهي الناقصة والا فان لم يكن بين آحادها ترتب لا يلزم تناهي شئ منها والمحقق الدواني ههنا كلام
في اثبات الترتب في الجملة في الامور الغير المتناهية مطلقا ذكره في شرح العقائد العضدية ولو اخبت المقام لذكرته مع ماله وما عليه فتذكرت
شيئا منها في حاشيتي المتعلقة بحاشية شرح الهياكل ... ان محال الايراد الذي ذكره السيد المحقق ... ليس المقصود ... من اثبات
اللاتناهي في تلك المعدودات ... بالتطبيق ... كونها امورا انتزاعية ... [illegible] ... برهان
التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فيثبت تناهيه ... في اجزائه التحليلية ... انتزاعية
غير موجودة بالفعل فعدم ... كون الامور الغير المتناهية انتزاعية لا ينافي جريانه ... الكلام في هذا المقام مقدمة
التشكيك والاوهام ... عن المرام ... في الزوايا ... الى المرتبة الاولى ... مرتبة ...
... من الاشياء ... الحقيقية ... [illegible]

... [illegible] ...
... [illegible] ...
... [illegible] ...
انما يصح مع الزائدة لا يقال ... قطعية ... بالسلسلة الغير المتناهية ... فلا يلزم ...
بعدم تناهي السلسلة ... [illegible] ... الا ... الكون
المتكلمين ... [illegible] ... قوله ... [illegible]
قوله لا يستوي المبدأ ... قوله ... [illegible] ... الى الفصل ... في ... [illegible]
البعد قوله ... [illegible] ... متناهي ... [illegible]
جملة اقليدس من العلوم المتعارفة قوله ... قال ... لا مجال ... على جريان التطبيق
في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي فلا مانع من جريانه في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل المتناهي ... الى جزء الى غير
غير متناهية بحسب ... والفرض فيبطل مذهب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه انتهى اقول ... البرهان في الاجزاء
بحسب المنشأ فقط بدون فرضها وانتزاعها حتى يرد عليه ما ذكره بل ... اجزاؤه ... فرضها ... قول الفاضل
المحشي بعد فرضها ... ان اجزاء الجسم الغير المتناهي المقدارية وان فرضت لا تكون غير متناهية بالفعل فلا يجري فيها البرهان بخلاف
اجزاء الجسم الغير المتناهي فانها تكون غير متناهية بعد فرضها وانتزاعها فيجري البرهان ... الى الآخر فقد غفل عن هذه
الدقيقة قوله مع انها ... غير موجودة بالمعنى ... الاجزاء ... [illegible]

مجتمعة بالقوة وموجودة بالفعل فكيف توجد فيما هو بريء بالفعل من كل وجه قوله والا لزم الخ حاصله انه لو كانت اجزاء الجسم الغير المتناهية
مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لزم ان يكون الجسم المتناهي المقدار القابل للانقسامات الغير المتناهية عند الحكماء متضمنا للاجزاء
الغير المتناهية بالفعل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم المتناهي يكون جزءا من الجسم الغير المتناهي وفعلية جميع
اجزاء الكل تستلزم فعلية جميع اجزاء اجزائه وهو ظاهر ففعلية اجزاء الجسم الغير المتناهي المفروضة تستلزم فعلية اجزاء الجسم المتناهي
مع كونها غير متناهية واما بطلان اللازم فلجريان براهين ابطال اللاتناهي فيها مع انه خلاف المذهب ايضا قوله مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل اقول فيه مسامحة والصحيح فان التركيب ينافي التحليل والاجزاء التحليلية غير التركيبية فعلى تقدير كون الاجزاء
التحليلية مع عدم تناهيها موجودة بالفعل لا يلزم تركب الجسم منها بل تضمنه عليها كما ذكرنا سابقا قوله الموجب مفضيا الى عدم تناهي المقدار
اقول فيه خفاء ظاهر فان الاجزاء التحليلية اذا اخذت غير متناهية لا تكون الا متناقصة كالنصف ونصف النصف ونصف نصف النصف
وهكذا والاجزاء المتناقصة لا يلزم من اجتماعها الا المقدار المتناهي نعم لو كانت متساوية او متزايدة للزوم ذلك بلا ريب كما لا يخفى على ذي
فطرة سليمة قال المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه واما
اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان اجزاء الذراع المتناقصة بحسب النصف ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع
فالجسم بالتحليل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة قوله اي التي يحصل بها تقدر الجسم اورد عليه بعض الناظرين بان النصف والثلث والربع
وغيرها اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل فلا معنى لحصول تقدر الجسم بهذه الاجزاء التي لا وجود لها الا بعد التحليل ايضا وتحصل بالتقدر الجسم اجزاء
تركيبية موجودة بالفعل انتهى اقول ما اورده لا ورود له اصلا زعمه من ان المراد بالتقدر ههنا التقدر الذاتي الحاصل عند التركيب فهو من قبيل
بناء الفاسد على الفاسد قوله لا التي بها تتقوم وتحصل حقيقته الكلية اه اقول كان الاولى له ان يحذف قيد الكلية ويعمم الصورة من
الشخصية ايضا ليستقيم قوله بعيد هذا والاثنية فلا تتجاوز الاربعة فان الرابع ليس الا الصورة الشخصية وهي ليست محصلة للحقيقة
الكلية بل الحقيقة الشخصية الا ان يقال المراد بتقوم الحقيقة الكلية ههنا اعم من ان يكون تقومها بحسب ذاتها او بعد لحاظ حيثية اخرى ومع
يستقيم ما ذكره بعد فان الصورة الشخصية وان لم تتقوم بها الحقيقة الكلية من حيث هي هي لكنه تتقوم بها الحقيقة من حيث عروض
التشخص لها لكن يبقى الكلام في تعميم الصورة قوله فان الاولى اه اعلم ان الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير او لا مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا تكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية واليه ذهب قدماء
المتكلمين واكثر متأخريهم وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة
وثالثها كونه غير متألف من الاجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء وحققه رئيسهم في الشفاء
والاشارات باحسن وجه ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات متناهية واختاره محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني صاحب الملل والنحل في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هذا هو المشهور في وجه الضبط وقال المحقق في المحاكمات في حصر
المذاهب في الاربعة كلام فان ههنا ستة اقسام لان الجسم اما ان تكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم تكن بالفعل اصلا فاما ان تكون الاجزاء
بالقوة متناهية او غير متناهية الاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيها اجزاء بالفعل فاما ان تكون تلك الاجزاء

ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب المتكلمين او لا تكون متناهية وهو
مذهب النظام وان كانت ممكنة الانقسام فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ديمقراطيس او لا تكون اجساما وهو قول
بعضهم فان من الناس من قال بتركيب الاجسام من السطوح الجوهرية والخطوط الجوهرية بالفعل يمكن التفصي عن هذا المقام بان القائلين
بتركيب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم على طائفتين طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم
وطائفة اخرى يرون ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتتركب الجواهر على سمت فتكون خطا
ثم تتركب الخطوط فتكون سطحا ثم تتركب السطوح فتكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم يتألف من السطوح
والخطوط وهي مقادير واعراض واما مذهب ديمقراطيس فهو ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء
الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه في نفسه
ان ينقسم دائما ولا تنتهي قسمته الى حد لا يمكن الانقسام بعده وهذا كما يقول المتكلمون ان البارى تعالى قادر على مقدورات غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية انتهى كلامه **قوله** صفة الجسم المتصل بتاويل الجسمية آه اعلم ان البرهان لا يجري في الاجزاء
المتناهية سواء كانت للجسم المتناهي او غير المتناهي وهو ظاهر بل انما يجري في الاجزاء الغير المتناهية لكن لا مطلقا بل اذا فرضت
في الجسم الغير المتناهي واما لو فرضت في الجسم المتناهي فلا يجري فيه البرهان كما مر تحقيقه آه اذا عرفت هذا فنقول نسخ الحاشية ههنا مختلفة ففي
بعضها يوجد هكذا لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق آه وفي بعضها يوجد غير المتناهية بدل
غير المتناهي وهو الذي اختاره الفاضل المحشي فعلى النسخة الاولى يكون غير المتناهي صفة للجسم ويحتاج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما عرفت من
عدم جريان البرهان في الاجزاء المتناهية وعلى النسخة الثانية ان جعل قوله غير المتناهية صفة للاجزاء كما هو الظاهر احتيج الى تقييد الجسم
بغير المتناهي لعدم جريان البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لعدم وجودها بالفعل وما يقال يجري فيها بعد فرضها خارجا من حيز
القوة الى حيز الفعل في الازمنة الغير المتناهية ينافيه ما ذكره السيد المحقق في الجواب حيث قال الاجزاء المقدارية انما يجري فيها البرهان
لان منشأ انتزاعها موجود في الخارج آه لان حاصله ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بانفسها لكنها موجودة بمنشأ
انتزاعها وهو المنشأ يكفي لجريان البرهان وعلى هذا التقدير تكون الاجزاء موجودة بانفسها خارجة من عالم القوة الى عالم الفعل والحق
جعل صفة الجسم بتاويل الجسمية كما اختاره الفاضل المحشي احتيج الى تقييد الاجزاء بغير المتناهية لما مر وبهذا انحلت من ههنا ان كلام السيد
المحقق في هذا المقام لا يخلو عن تمحل ولو قال لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق الخ
لكان اصوب ثم ان جعل قوله غير المتناهية على النسخة الثانية صفة للجسم بالتاويل البعيد دون الاجزاء كما فعله الفاضل المحشي مستغنيا
عن [illegible] سيان في الاحتياج الى التقييد هذا عندي في حل المقام **قوله** ولا يجوز آه عدم الجواز غير مسلم كما عرفته **قوله** لانها بالفعل امر
واحد متصل فان قلت كيف يمكن ان تكون الاجزاء التحليلية المتكثرة متحققة بالوجود [illegible] كما عرفت غير مرة ان تعدد الوجود وتوحده
منوط بتوحد ما يضاف اليه وتعدده قلت ليس المراد ان الاجزاء التحليلية متكثرة [illegible] عدة في الوجود بل المراد انه ليس في عالم الوجود
الا شيء واحد وهو الجسم متصلا ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه الاجزاء الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد **قوله** او بمنشأ
انتزاعها قال بعض الناظرين انت خبير بانه لا يكفي وجود المنشأ لجريان البرهان والا لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي ايضا حتى

فانت خبير بما فيه وقد مر فتذكره **قوله** ولا يمنشا اذ بعد التمايز دعليه ان المعمر قد فرض الاعداد موجودة بالفعل في الذهن كما يشهد به
التفصيل فيكون منشا لانتزاع العدمات موجودة فيجري فيها البرهان بلا شبهة وجوابه انه قد سبق ان عدم تناهي الاعداد يجيء بمعنى لا تقف
عند حد لا بمعنى ما لا يتناهى بالفعل فالمثال غير مطابق للممثل له فتدبر فكانك علمت من ههنا ان ما اورده السيد المحقق ههنا على المصنف
مبني على ما حقق قبيل هذا من عدم تناهي الاعداد والى هذا اشار الفاضل المحشي بقوله فافهم **قوله** فا بدار احتمال آخر غير سديد وهو ان
اتحادهما في الوجود كاتحاد الجنس مع الفصل في الوجود ووجه عدم كونه سديدا ان الجنس والفصل من الاجزاء التركيبية للنوع واتحادهما ليس
بمعنى وحدة وجودهما فانه باطل لتعدد المضاف اليه بل بمعنى انه حل احدهما بالآخر وانضم معه من ابتداء الخلقة حتى لم يبق التمييز بينهما
فحصل وجود اجمالي وهو وجود النوع وهذا النحو من الاتحاد مفقود في الاجزاء التحليلية كما لا يخفى على من له ادنى فهم فقياس احدهما على
الآخر مع الفارق هذا ما عندي في ابداء الاحتمال وكتب بعض الطلاب تحريرا آخر في ابداء الاحتمال وهو ان يراد من قول السيد الزاهد موجودة بوجود
واحد ان الاجزاء المتعددة معروضة لوجود واحد ووجه عدم كونه سديدا ان هذا الاحتمال مما سيبطله السيد الزاهد بنفسه بقوله فبطل ما توهم
الخ فانت تعلم ما في هذا التحرير فان ابداء هذا الاحتمال في قول السيد المحقق بوجود واحد مع وجود ما يبطله بعيد لا يذهب اليه فهم الفاهم وهم
الواهم فاستقم ولا تزل **قوله** وكون الكل على هذه الحيثية آه الغرض منه دفع ما يقال لما كانت الاجزاء التحليلية متحدة مع الكل
في الوجود لا تغاير بينهما قبل الانتزاع وجب ان يحمل احدهما على الآخر فان مناط حمل شيء على شيء ليس الا اتحادهما في الوجود
كما صرح به المحققون واللازم باطل فالملزوم مثله **قوله** كذا في بعض حواشيه اي حواشي شرح الهياكل حيث قال فيها الكل حال
الاتصال له وجود خارجي محض والجزء في الحال له وجود وهمي ووجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار كمقدار معين ووضع
معين وتعلق الحس وذلك الوجود هو كون الكل بحيث ينتزع عنه الجزء بضرب من التحليل وان شئت قلت كون الجزء بحيث يصح
انتزاعه من الكل فليس بين الجزء والكل اتحاد في الوجود اصلا انتهى كلامه بعبارته قال بعض الناظرين موردا على الفاضل المحشي انه قد رمى
الكلام على عواهنه من دون ان يتدبر في كلام الشارح ويتعمق في بواطنه اما اولا فلان كلامه لا ينطبق على كلام الشارح اصلا لانه ينفي الاتحاد
بين الكل والجزء وكذا بين الاجزاء فقوله هذا القدر من الاتحاد تحريف وتصحيف لكلامه واما ثانيا فلان صحة انتزاع الجزء المقداري من
الكل ليس اتحادا اصلا فان الاجزاء المقدارية غير موجودة اصلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا وانما وجودها بعد خروجها من القوة الى
الفعل فهو متعدد ولو كان اتحادا فهو اتحاد في الوجود فيتحقق مناط الحمل اذ مناطه ليس الا الاتحاد في الوجود واما ثالثا فلان القول بان
هذا القدر من الاتحاد غير كاف لصحة الحمل تسليم للايراد اذ محصل الايراد ان المشهور في تعريف الحمل الاتحاد في الوجود فيلزم بناء عليه صحة
الحمل بين الاجزاء المقدارية فتامل اهل الكلام وجهالته اصلا انتهى كلامه وتم مرامه **اقول** ما سنده الى الفاضل المحشي فهو مستند له
وما رماه به فهو منقلب عليه والخدشات الثلاثة التي اوردها على كلام الفاضل المحشي كلها مردودة مطرودة اما الاولى فلانهم قد يسمون كون الكل
بحيث ينتزع منه الاجزاء ايضا اتحادا كما يدل عليه كلام السيد المحقق في حاشيته الحاشية وانكاره مكابرة محضة وغفلة عن كلمات القوم لكنه
غير الاتحاد الذي يكون بين المحمول والموضوع ومناط للحمل والمنفي بقول السيد المحقق فليس بين الجزء والكل الخ انما هو الاتحاد الثاني
والمثبت بقول الفاضل المحشي وهذا القدر من الاتحاد آه هو الاتحاد الاول ويشير اليه قول السيد المحقق في العبارة المذكورة وذلك
الوجود هو كون الكل آه ايضا فكلام الفاضل المحشي توضيح لمرام الشارح وتحقيق له لا تصحيف له وتحريف ومن ههنا ظهر اندفاع

الثانية ايضا وقوله لو كان اتحاد المكان اتحادا في الوجود الخ غير صحيح لما عرفت من ان مناط الحمل انما هو الاتحاد بالمعنى
الثاني لا بالمعنى الاول والموجود ههنا هو الاول دون الثاني وثالثها فلان قوله وهذا القدر الخ مرفوع لا يرد اولا تسليم لزوم حصول
الايراد وان المشهور في تعريف الحمل هو الاتحاد في الوجود ويلزم صحة الحمل بين الاجزاء والكل وحاصل دفعه ان المراد بالاتحاد في الوجود
الواقع في تعريف الحمل هو الاتحاد الذي يكون مناطا لصحة الحمل وههنا ليس الا اتحاد الاجنبي لكون الكل منشأ للانتزاع وهذا القدر من
الاتحاد لا يكفي لصحة الحمل وهذا كله ظاهر لمن له ادنى فطانة ولقد حسن في اظهار تحيره وعجزه عن درك المراد بقوله لعل لكلامه ههنا لست
احصله **قوله** فليس بهذا القدر اي كون المشتق منتزعا عن الموصوف فانه لو كان هذا القدر كافيا لحمل المشتقات على الموصوفات لكان
كافيا في ما نحن فيه ايضا اذ لا فارق بينهما **قوله** دون ما نحن فيه وفي المبادي اي ليس ذلك الارتباط المدرك بالبداهة في ما نحن
فيه وهو الكل والاجزاء وفي المبادي فلهذا لا يوجد الحمل لا ههنا ولا في المبادي **قوله** كما قالوا في الحلول فانهم فسروه بتفسيرات
شتى ولم يات احد منهم بالشافي ويغني فمنهم من فسره باختصاص شيء بالشيء بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر ورد
عليه بوجوه منها انه لا يصدق على حلول اعراض المجردات فيها لانه لا يشار اليها اشارة حسية والاشارة العقلية الى ذات المجرد
غير الاشارة العقلية الى عرضها فان العقل يميز كل واحد منهما عن الآخر والجواب عنه بان المقصود انما هو تعريف حلول الجواهر
فعدم صدقه على حلول العرض غير مضر ليس بشيء وكذا الجواب بان الاشارة اعم من الحقيقية والتقديرية واعراض المجردات وان لم
تكن مشارا اليها بالاشارة الحسية الحقيقية لكنها مشار اليها بالاشارة التقديرية البتة ومنها انه لا يصدق على حلول الاطراف في
محالها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والجواب عنه بان الاشارة قصدا الى الاطراف عين الاشارة الى محالها تبعا
وبالعكس لا ينفع كما لا يخفى ومنها انه يلزم منه ان تكون الاطراف المتداخلة عند تلاقيها حالا بعضها في بعض واللازم باطل ورد
بان مجرد الاتحاد في الاشارة لا يكفي لحصول الحلول بل لابد من الاختصاص الناعت كما ذكره الفاضل الميبذي في شرح الهداية
ميل الى تعريف آخر فمنهم من فسره بكون الشيء حالا في الشيء بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام او
تقديرا كما في حلول اعراض المجردات وفيه انه يصدق على حصول الجسم في المكان وهم لا يسمونه حلولا ومنهم من فسره بكون الشيء
مختصا به ساريا فيه ويرد على ظاهره انه لا يصدق على حلول الطرفيات ومنهم من فسره بالاختصاص الناعت اي التعلق الخاص الذي به
يصير احد المتعلقين نعتا للآخر وفيه انه منقوض بحلول الاطراف وبهذا التعريفات آخر للحلول ليس واحد منها خاليا عن التكلفات وورود
الايرادات والحق ما ذكره المحقق الدواني في الحواشي القديمة من ان الحلول علاقة خاصة بين الحال والمحل لا توجه في تحريرها كما هو بديهية
مجهولة الكنه فلا يمكن لنا ان نفسره تفسيرا جامعا مانعا بحكم العلامة الشيرازي في شرح هداية الحكمة ان تفسيره بان يكون وجوده في نفسه
هو بعينه وجوده للشيء الآخر احسن التفاسير واجودها اذ حينئذ لا يرد عليه شيء مما ورد على غيره لكن فيه ان آله وآل التعريف بالاعتبار وحاصل
لا فرق بينهما الا بحسب العبارة فيرد عليه ما يرد عليه **قوله** فلا يرد الخ كذا الايراد ما اورده الفاضل المحشي في شرح السلم بان
ما يظهر من كلامهم هو ان الاتحاد بالعرض في الوجود عبارة عن ان ينسب الى الشيء ما هو الى الغير بالعرض ... المبدا الى
قيام مبدئها بشيء آخر ... انتزاع ... من الآخر فعلى هذا لا فرق بين المصدريات والاشتقاقية
ومباديها في صحة حمل المشتقات دون مباديها **قوله** منتزعا عن الموصوف الخ اي المشتق ... مذهب ... بانه مركب ...

والصفة والنسبة وعليه الجمهور وثانيها انه مركب من الصفة والنسبة فحسب بدون الذات وثالثها انه لافرق بين المبدأ والمشتق الا بالاعتبار
فان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء فهو مشتق واذا اخذ بشرط لا شيء فهو مبدأ ومشتق منه والیه ذهب المحقق الدوانی فی الحواشی
القدیمة وراتبها ما اختاره السید المحقق من ان معنی المشتق امر بسیط ینتزعه العقل من الموصوف نظرا الی الوصف القائم فالموصوف
منتزع عنه والوصف والنسبة منشأن للانتزاع وخامسها مذهب خامس یمیل الیه الصدر الشیرازی وهو الحق عندی بالنظر الدقیق وهو
ان المشتق امر اجمالی منتزع عن الموصوف عند قیام الصفة مرکب من الذات والصفة والنسبة ملحوظة بلحاظ وحدانی وهو الظاهر عند
اہل المحاورات فان شئت زیادة تفصیل فارجع الی تعلیقاتی علی الحواشی الکمالیة المتعلقة بالحواشی الزاہدیة علی حاشیة
التہذیب الجلالیة **قوله** فافہم **اقول** ہو اشارة الی ان القول بان علاقة الحلول مجہولة الکنہ لا قدرة لنا علی تفسیر الجامع
والمانع وکذا علاقة الحمل لیس من دأب ارباب العلوم العقلیة وقال الاستاذ ذی سراج المحققین لعلہ اشارة الی ان ما
اجاب به صاحب الافق المبین من ان الحمل ہو اتحاد المتخالفین فی الوجود وعلی ان یکون کل واحد منہا شیئا علی حدة لا علی ان یکون
شیء منہا بعض الآخر واتحاد الاجزاء المقداریة انما ہو علی انہا ابعاض المتصل فالحمل لیس بشیء کیف فان الاجزاء الذہنیة کالجنس
والفصل لا اتحاد لہا مع الکل علی انہا اشیاء برأسہا بل علی انہا ذاتیات لہا مع وجود الکل منہا **قوله** ای حقیقة وحدانیة فیہ
اشارة الی انہ قد یطلق الاستناد علی المستند ونظیرہ قولہم السطح عرض وعریض والواجب وجود وموجود وفا اندفع ما یتوہم ان الاستناد
معنی مصدری لا وجود لہ فی الخارج اصلا وبہذا تقرر سخافة ما زعم الفاضل آقا حسین الخوانساری فی حواشی الحواشی القدیمة
من ان الاجزاء المقداریة وان کانت موجودة بوجود واحد ہو وجود الکل لکنہا ہویات متخالفة **قوله** لیس لہ افراد سوی
الحصص بخلاف الحقائق الواقعیة کالانسان فان لہا اشخاصا وحصصا وافرادا وقد مر ما یتعلق بہ فاطلبہ لا ذکیا فی ہذا المبحث
وقد ذکرہ **قوله** فلا معنی للاتحاد بینہما فی الوجود للتنافی البین بین التعدد والاتحاد **قوله** ومن ہہنا ای من اجل انہ اذا کانت
الاجزاء متخالفة کانت وجوداتہا ایضا کذلک **قوله** فرع الاتحاد فی الحقیقة واما قولہم الجنس والفصل متحدان وجودا فلیس علی
ظاہرہ کما مرت الاشارة الیہ **قوله** وفی المقام تفصیل وتحقیق لیس ہذا موضعہ ای فائدة فی ہذا التنبیہ کان الواجب ان
یذکر نبذا منہ لکن ہذا الیسیر لیس بتاروۃ کسرت فی الاسلام بل قد جرت عادة المصنفین حدیثا وقدیما بانہم یکثرون الکلام فی
اوائل تصنیفاتہم وتحصیل لہم الاعیاء فی اواخرتالیفاتہم وانا لست براض عن ہذا الصنع **قوله** مع قطع النظر الخ الحاصل ان کون
الاجزاء متخالفة فی الحقیقة ینافی وحدة الوجود لما مر من ان تعدد الوجود وتوحدہ منوط بتعدد المضاف الیہ وتوحدہ ومع قطع
النظر عن ذلک ینافی وحدة الاتصال ایضا کما ذکرہ بہمنیار فان المتخالفة فی الحقیقة لا یکون منہا اتصال وانما تکون منہا
وحدة بالتماس کما تحقق فی شرح عیون الحکمة والمحاکمات وغیرہما **قوله** تخصیص التحلیلی یعنی تخصیص تا فروصف الجزئیة بالجزء التحلیلی
کما یفہم من قول ہذا القائل ان ذات الجزء التحلیلی آہ **قوله** لیس علی ما ینبغی فیہ اشارة الی انہ یمکن ان یقال لیس التخصیص احترازیا
بل اتفاقیا لمناسبة المقام **قوله** تخصیص الاعداد الخ فاندفع ما اورد بان البیان لما کان جاریا فی المعدودات ایضا فما وجہ
التخصیص بالاعداد **قوله** واما المعدودات فہو اصلہا ہذہ المقدمة مشتہرة بین جمہور الفلاسفة واورد علیہا بعضہم وتبعہ
بعض المتاخرین بان العدد عرض فلا بد ان یتاخر عن وجود المعروض فلو کان عروض العدد منشأ لتکثر الحقائق وتعددہا

لزم ان تكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها اقول الحقائق في
حدود ذاتها لا تكون مختلفة متعددة الا اذا كانت مناشي لانتزاع العدد والكثير منها فالاقلية والاكثرية والواحدة والتعدد كلها
في الحقيقة من صفات العدد والمعدود من حيث كونه منشأ لانتزاعه والمعدودات في حد ذاتها لا تتصف بشيء منها وهذا امر حق
لا ريب فيه ونظيره ما ذكر الحكماء في بحث الزمان ان المتصف بالتقدم والتأخر بالذات هو الاجزاء الزمانية والزمانيات
متصفة بها بالعرض فدقق النظر قوله فلو ترك آه والاولى ولو ترك قوله فلا يثبت آه اي اذ اجاز هذا فلا يثبت الترتيب بين
تلك الامور فلا تبطل الا ثالثة قوله اراد بالدليل ما هو اعم آه فاندفع ما اورد من ان قول السيد المحقق والاستدلال عليه آه
ينافي دعوى البداهة الصادرة عن المصنف وقال بعض الافاضل موردا على الفاضل المحشي هذا الكلام يدل
على ان الاستدلال على الشيء يقتضي حصوله بالنظر فارادة المعنى الاعم الشامل للتنبيه من لفظ الاستدلال على طريق عموم المجاز باطل
لان النظرية لا توجد في التنبيه فان التحصيل والتنبيه لازالة الخفاء انتهى اقول هذا الكلام لا يدري محصله فان مقتضى الاستدلال
التحصيل والتنبيه للازالة الخفاء لا ينافي ارادة المعنى العام الشامل لهما فان قلت على هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير
جائز عندهم قلت هذا الجمع جائز وغير الجائز بمعنى آخر كما لا يخفى على الماهر قوله فان الدليل مختص بالنظريات الخ ولهذا عرفوا الدليل
بما يتركب من مقدمتين المتادي الى المجهول والتنبيه بما يتركب من مقدمتين لازالة الخفاء وتحقيق هذين التعريفين ذكرته في الهدية
المختارية شرح الرسالة العضدية قوله لان الشيء لا يترتب آه هذا عجيب جدا فان المعلول يترتب على علة من العلل المتبادلة ولا
يمتنع بدونها فبين التوقف بمعنى لولاه لامتنع وبين الترتب عموم وخصوص مطلقا فالقول بانه لا يترتب الا على ما لا يمكن بدونه كما
صدر عن السيد المحقق في حواشي حاشية التهذيب الجلالية واقتفى اثره تلميذه القاضي محمد مبارك الكوفاموي وتبعهما الفاضل المحشي
باطل قطعا وقال بعض الناظرين انهم اتفقوا على ترتب المعلول على العلة مع تجويزهم تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي
ولو على التعاقب والتبادل فالمعلول يترتب على كل واحد منها وليس ممتنعا بدون كل واحد منها انتهى اقول مقصوده وان كان
عين ما ذكرنا لكنه اخطأ في قوله ولو على التعاقب كما لا يخفى قوله يتعدد ما تضاف اليه وما يوصف بها كالوجود الذهني والوجود الخارجي
ووجود زيد ووجود عمرو وغير ذلك قوله ولما مر اقول لو قال مع ما مر لكان اولى كما مر قوله وتذكر ما قبله من ان الثابت
بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء وقد مر تفصيله قوله يعني انا لا نسلم آه اقول الاولى ان يقرر الايراد
بان مدعى المصنف ههنا اثبات كون العلم صورة حاصلة ولم يثبت بعد اذ ابطال كون العلم اضافة لا يستلزم كونه صورة فلا يتم
التقريب قوله كما يراه جمهور المتكلمين المختار عندهم ان العلم صفة ذات اضافة كما يفهم من المواقف قوله فعلى هذا آه دفع دخل
مقدر تقريره ان الامر العقلي عبارة عما يكون حالا في النفس وقائما به فلا يصح تمثيله بالاضافة قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم آه
قال في الحاشية المفيدة مولانا نظام الدين قدس سره انتهت وحاصل ما افاده حواشي شرح المطالع وقد مر منا تفصيله بالامر عليه
فتذكر قوله ممنوع عند هؤلاء بل عند الكل قوله لا يخفى عليك آه حاصله ان الاستدلال على كون العلم صورة حاصلة باثبات
الوجود الذهني يصح الزاما على المتكلمين البتة لانكارهم الوجود الذهني وما يكفي في اثبات المقصود... [illegible]
صفة ذات اضافة او اضافة مع الوجود الذهني كما هو مذهب الامام فانه قال في شرح الاشارات عند الاعتراض على الحكماء [illegible]

على الوجود الذهني لو تم لدل على الوجود الذهني لا على كون الوجود الذهني علما لا يجوز ان يكون اضافة بل هذا هو الحق انتهى والقول
بان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وما هو الا الصورة الحاصلة غير مسلم كما مر **قوله** وذلك التحقيق لا ينافي آه قال بعض الناظرين
هذا التحقيق مع كونه منافيا للمذهب المتكلمين مناف لبداهة العقل ايضا انتهى **اقول** قد صرح محققو المتكلمين بانه كما لم يقم عندنا دليل
قوي على اثبات العقول المجردة فكذلك لم يقم دليل على نفيها ايضا فبقي في حيز التوقف وهذا هو المراد من قول الفاضل المحشي هذا فافهم ولا تزل
قوله فيه انه لم لا يجوز آه اقول الاولى ان يقال هو محال والمحال يستلزم المحال نقضا **قوله** وجد في حاشية الحاشية اي فاندفع في
هذه الحواشي وكذا في الحواشي السابقة **قوله** كما بينه سابقا اي السيد المحقق في شرح قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة وقد مر منا
الرد ما عليه فلا نعيده **قوله** والله ارحم آه بقي هذا المرجو في حيز الرجاء ولم يمهله الاجل لشرح ما بقي من الكلام وكانت وفاته في سبعة
وعشرين من شهر ذي القعدة من شهور سنة ثمانين بعد الالف والمائتين في بلدتنا لكهنو وكان ابي واستاذي نور الله مرقده يحكي كثيرا
ان مولانا غلام يحيى البهاري كان في ابتداء عمره غائصا في بحار المعقولات وكان ذكيا تقيا وتلمذ على مولانا باب الله الجونفوري
ثم سافر في آخر عمره من لكهنو الى البلدة المعروفة بدهلي ودخل في السلسلة النقشبندية عند مولانا ميرزا مظهر جان جانان رحمه الله تعالى
وترك الاشتغال بالمعقولات بالكلية حتى انه لما عاد الى لكهنو احضر بعض طلبة العلم هذه الحاشية المصنفة عنده وسأل عن حل بعض
المواضع فلم يقدر على جوابه وكان رحمه الله تعالى ذا فيض وقدر نفيس تلمذ عليه كثير من الافاضل في العلم الظاهري والباطني **قوله** والصلوة
والسلام آه كان الاولى ان يحمد الله تعالى اولا ثم يعقبه بالصلوة والسلام على سيد الانام فهذا آخر ما اردنا ايراده في توضيح لواء الهدى
وتلويح ما فيه من اعلام الهدى وكان اختتامه يوم الاثنين السابع من شوال في سنة ست وثمانين بعد الالف والمائتين من هجرة
رسول الثقلين عليه وعلى آله الصلوة رب المشرقين وقد كنت شرعت قبل شروع تاليف هذه الحاشية في تاليف تعليقات نفيسة على الحواشي
الزاهدية المتعلقة بشرح الهياكل وسميتها بتعليق الحمائل على تعليق السيد الزاهد المتعلق بشرح الهياكل وتعليقات لطيفة على حواشي
مولانا محمد كمال الدين اللكهنوي المتعلقة بالحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب الجلالية وسميتها بدفع الكلال عن طلاب تعليقات
الكمال على الحواشي الزاهدية المتعلقة بحاشية التهذيب للجلال فكتبت من الثانية اكثر من النصف ومن الاولى اقل من النصف فلما صرفت
عنان القلم الى تصنيف هذه الحواشي المزيلة للغواشي فات مني اتمامهما وارجو من الله تعالى ان يوفقني الآن لاختتامهما ومنه اسأل
ان ينفع بهذه الحواشي وبسائر تاليفاتي الانام والخواص منهم والعوام وآمل من اخوان الصفا وخلان الوفا ان يطالعوها بعين القبول
لا بعين الطرح ويتفكروا فيها بنظر الستر لا بنظر الجرح وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين وآله وصحبه اجمعين

خاتمة الطبع

حامدا ومصليا ومسلما وبعد فقد انطبعت حاشية لواء الهدى المسماة بمصباح الدجى التي هي
كاسمها مصباح بل بدر لازالة الدجى في المطبع المعروف بانوار محمدي تحت ادارة
حاجي محمد تيغ بهادر في شهر صفر من شهور سنه ۱۳۰۲ هجري قد كتبه السيد الحاج محمد مصطفى علي اللكهنوي

ما شاء الله لا قوة الا بالله

نور الهدی

لواء الهدی

علم الهدی

مطبع محمدی رفع الله شأنه
دت انوار لکھنو

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من هدانا الى مصباح الدجى + صل على هداية الورى + وعلى آله وصحبه مزيلى الدجى + وبعد فهذا التعليق اجد تسميته بنور الهدى لحملة لواء الهدى علقته على بعض مواضع لواء الهدى مما كثر فيه الشغب + زلت فيه الاقلام من كل حدب الفاء لما وصدته في مصباح الدجى حين التمس منى بعض الطلبة + واشار اليه بعض الكملة + ولئن رضيها الكملة + فسوف يقبلها الطلبة قوله هو العلم الكلى آه

قال بعض الناظرين سلمه الله تعالى فى قديمته انت تعلم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد والعلم الكلى كما توهمه المحشى فلا حاجة لاخراج العلم الحضورى الى قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق موصوفه وايضا يصير قوله لكن جميع افراده لغوا على هذا التقدير بل كان يكفى للشارح ان يقول المراد بالعلم المتجدد والعلم الكلى وهو ليس الا العلم الحصولى والحضورى ليس بكلى فقد استبان ان توجيه كلام الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارته سواء كان المراد بالبعدية فى قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الذاتية او الزمانية انتهى ولما تعقب عليه فى هداية الورى بان ما هو منشأ الانكشاف ليس الا امرا شخصيا سواء كان علما حصوليا او حضوريا وليس الامر الكلى فى الحصولى الا القدر المشترك بين الصور الخاصة التى هى علوم حصولية فكذلك الامر المشترك بين العلوم الحضورية امر كلى فما الفارق بينهما تدبر انتهى تكلف اولا فى حواشيه الجديدة تصحيح قول المتعقب عليه بعبارات مطنبة لا طائل تحتها وثانيا بدفع التعقب المذكور ولا دافع له فقال

اقول لا يخفى على من له ادنى مسكة انه انما زاد المحشى فى المقسم قيد الكلى لدفع النقض الوارد بالعلم المتعلق بالصورة العلمية اذ يصدق عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مع انه علم حضورى ووجه الدفع على زعمه بازديا دهذا القيد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به وهذا نص على ان العلم الحضورى عند المحشى لا يكون كليا اذ لو كان الحضورى كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلى لانه ايضا كلى على هذا التقدير مع انما سندا خراج العلم المتعلق بالصورة العلمية الى هذا القيد وبالجملة لا يصح اخراج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بتقييد الكلى الا اذا لم يكن العلم الحضورى كليا والا

فلا وجه لكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة كما لا يخفى انتهى **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة ان المحشي انما زاد هذا القيد لدفع الايراد الوارد بعلم الصورة العلمية بأن المراد بالعلم العلم الكلي وعلم الصورة العلمية ليس كليا تحته افراد بل هو جزئيات متعددة كما سيصرح به واما العلم الحضوري فهو خارج عن قول السيد المحقق يتحقق كل فرد منه كما ذكره هو وو افقه فيه المحشي ايضا حيث قال بعيد هذا واما العلم الحضوري فاعتد للسلب الكلي اى قوله لا يجامع كل فرد منه الخ وهذا اعتذار بصوت عال على ان الحضوري انما يخرج عن قوله يتحقق كل فرد منه لا عن قيد الكلي فانه لو كان مطلوبه اخراج الحضوري بهذا القيد وكان غرضه من زيادة هذا القيد اخراج العلم الحضوري مطلقا لقال والعلم الحضوري ليس بكلي فظهران القول بان المحشي انما زاد هذا القيد لاخراج العلم الحضوري كما صدر عن هذا الناظر افتراء وكيف يعجبني قوله وهذا نص منه ان العلم الحضوري عند المحشي لا يكون كليا الخ فانه لم يثبت مما سبق الا ان علم الصورة العلمية ليس بعلم كلي له افراد بل جزئيات متعددة لا ان العلم الحضوري ليس بكلي فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة العلمية وليس عنده ايضا حتى يكون حكمه حكمه بل له افراد اخر ايضا كعلم الباري بنفسه وبغيره وعلم النفوس بذواتها وعلم العقول بانفسها فكيف يلزم من عدم كون الصورة العلمية كليا عدم كون العلم الحضوري كليا فظهران قوله وهذا نص لا يرتبط بما قبله واعجب منه الاستدلال بقوله اذ لو كان العلم الحضوري كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية فانه ايضا كلي على هذا التقدير الخ فان العلم الحضوري ليس منحصرا في علم الصورة وما ادعينا له حتى يلزم من كليته كليته بل علم الصورة جزئي من جزئيات العلم الحضوري فان له افرادا اخر ايضا وفي هذا ما لو قيل الانسان ليس بكلي اذ لو كان كليا لكان زيد ايضا كليا والحاصل ان علم الصورة العلمية ليس بكلي ومقصود المحشي من زيادة قيد الكلي انما هو اخراجه لا اخراج العلم الحضوري فاستبان ركاكة قوله في التقدير لو كان المراد الخ وهذا هو مراد المتعقب **ثم قال** فثبت ان العلم الحضوري عند المحشي ليس بكلي والعلم الحصولي كلي وان مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم باعتبار قيد الكلي انتهى **اقول** ستعرف ان العلم الحضوري ليس بكلي الى المحشي فرية بلا مرية اذ لم يقل به المحشي بالصراحة ولا الاشارة نعم هو قائل بعدم كلية علم الصورة العلمية واين هذا من ذلك وليس مناط اخراج العلم الحضوري عن المقسم عند المحشي اعتبار قيد الكلي فيه كما زعمه بل فقد السلب الكلي كما صرح به المحشي فقضاء التشبث بقي عن مناط الخرثم **قال** يشير الى ما ثبت في زعمه وهذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح اصلا لا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي لكان قوله يتحقق كل فرد منه مستدركا لا دخل له في اخراج العلم الحضوري اصلا اذ العلم الحضوري قد خرج بقيد الكلي ولو كان العلم الحضوري ايضا كليا فلا يخرج العلم المتعلق بالصورة العلمية عن المقسم بقيد الكلي كما عرفناك آنفا والحاصل ان الشارح اخرج العلم الحضوري عن المقسم بقوله يتحقق كل فرد منه وعلى ما ذكره المحشي يكون هذا القول مستدركا واما ثانيا فلان قول الشارح والعلم الحضوري وان كان يتجدد فرد منه دلالة ظاهرة على ان العلم الحضوري ايضا كلي وله افراد ولكن جميع افراده ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والمقسم ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فعلم ان قيد الكلي في المقسم مستدرك لا دخل له في اخراج العلم الحضوري واما ثالثا فلانه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي والعلم الحضوري لا يكون كليا له افراد بل يكون جزئيات متعددة كما فهمه المحشي فلا حاجة الى هذا القول اصلا وهذا معنى قول صاحب الحواشي بل كان يكفي للشارح الخ انتهى **اقول** لا يخفى على المطلع على ما ذكرنا ان دعوى عدم انطباق تقرير المحشي على كلام السيد المحقق دعوى بلا دليل وان كل واحد من الوجوه المسطورة ركيك جدا ولا بأس لو زدنا التفصيل تنبيها للاذهان القاصرين وتنشيطا للاسرين فنقول اما الوجه الاول فلان استدراك قوله يتحقق كل فرد منه موقوف على خروج العلم الحضوري بقيد الكلي كما [illegible] الحضوري الكلي [illegible]

[illegible]

الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٧٧

[illegible]

الحواشي
المتعلقة بصفحة
٣٧٧

السید المحقق ولا عند المحشی نعم انما خرج منہ علم الصورۃ العلمیۃ ولا یلزم منہ خروج مطلق العلم الحضوری حتی یکون قولہ یتحقق کل فرد
منہا الصور ولا فراج العلم الحضوری الفرد خاص منہ مستدرکا فقد بان ان قول ہذا الناظر والحاصل آہ باطل وقولہ وعلی
ما ذکرہ المحشی یکون ہذا القول مستدرکا اقرار بلا اعتبار واما الوجہ الثانی فلان ما لا قول السید المحقق علی ما ذکرہ لم یذکرہ
احد بل قد اقر بہ المحشی فی ما بعد وانما یلزم من عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی استدراک ہذا القید لانہ یخرج منہ علم الصورۃ
العلمیۃ واما الوجہ الثالث فلان نسبتہ توہم ان العلم الحضوری لا یکون کلیا الی المحشی وبناء لغویۃ قولہ ولکن جمیع افرادہ
لیس کذلک علی خروج العلم الحضوری بقید الکلی توہم فاسد **ثم قال** فظہر ان الصورۃ العلمیۃ وکذا العلم الحضوری مطلقا
لیس بخارج عن المقسم بقید الکلی کما توہمہ المحشی فتوجیہ المحشی غیر منطبق علی عبارتہ فما ارادہ صاحب الحواشی انتہی **اقول**
عدم خروج العلم الحضوری بقید الکلی صحیح لا ارتیاب فیہ ولم یزعم المحشی خلافہ کما زعمہ ہذا الناظر واما علم الصورۃ العلمیۃ
فہو خارج عن المقسم بہذا القید بلا ریب فتوجیہ المحشی منطبق علی عبارۃ السید المحقق مع تبی زاندہ وما ارادہ صاحب الحواشی
خیال فاسد فاعرف ظہر حق الظہور ان ما قال فی ہدایۃ الوری ما ہو منشأ الانکشاف الی قولہ فالفارق بینہما تحتہ فکیف
یخرج العلم الحضوری بقید الکلی وکیف یقال ان المحشی مع جلالۃ قدرہ اخرجہ بقید الکلی فانہ لا یقول بلا التفاف عن تحصیل ایراد
جید علی کلام ہذا الناظر الزاعم ان المحشی اخرج العلم الحضوری بقید الکلی **ثم قال** بعد نقل ہذا الایراد واقول ہذا الکلام مع کونہ
منتحلا عن کلام بعض المحققین قد وقع ہہنا فی غیر موقعہ اذ لا علاقۃ لہ بکلام صاحب الحواشی فضلا عن ان یکون ایرادا علیہ وحصل کلامہ
کما علمنا کہ ان توجیہ المحشی غیر منطبق علی عبارۃ الشارح اذ مبناہ علی ان العلم الحضوری لیس بکلی والمقسم ما یکون کلیا مع
ان عبارۃ الشارح یابا وکل الاباء ولا یخفی علی من لہ ادنی مساس انہ لا یرد علیہ ان القدر المشترک بین العلوم الحضوریۃ ایضا
کلی کما ان القدر المشترک بین العلوم الحصولیۃ کلی اذ لیس غرض صاحب الحواشی ان العلم الحضوری لما لم یکن کلیا فی الواقع فقید
الکلی فی المقسم کاف لاخراجہ عنہ ولا حاجۃ فی اخراجہ من المقسم الی القیود التی ذکرہا الشارح حتی یرد علیہ ما اوردہ بل غرضہ انہ
لو کان اخراج العلم الحضوری عن المقسم الی قید الکلی کما توہمہ المحشی لکان قول الشارح یتحقق کل فرد منہ وقولہ لکن جمیع افرادہ
لغوا لا طائل تحتہ ضرورۃ ان الحضوری خرج بقید الکلی ولعل ہذا ظاہر غایۃ الظہور ولکن من لم یجعل اللہ لہ نورا فما لہ من نور انتہی
اقول لقد ظہر الحق من لسانہ ان لم یجعل اللہ نورا فما لہ من نور لکن لم یعلم ان مصداقہ ہو ہو فان المحشی انما نا وقید الکلی

ليخرج علم الصورة لا ليخرج عنه العلم الحضوري حتى يكون قول السيد الزاهد لغوا والا تلازم بين الخروجين كما زعمه هذا الناظر
فكلام المورد مرتبط غاية الارتباط لان هذا الناظر لعلو كعبه في المطالب العالية فهم ان المحشي اخرج الحضوري بقيد الكلي واورد
عليه انه غير منطبق على عبارة السيد المحقق وبينه بوجوه قد مر فيها وكلام هداية الورى صريح في الايراد عليه بانه لا فرق بين
العلوم الحصولية والحضورية في ان منشأ الانكشاف فيها ليس الا جزئيا والقدر المشترك كلي فنسبة هذا الزعم الى المحشي ليس
بصحيح فظهر ان زعم هذا الناظر عدم ورود الايراد عليه مبني على غفلته واما حديث انتحال كلام المورد من كلام بعض المحققين
فلا يخفى انه بعد تسليمه وقع في غير موقعه فانه لا يخلو اما ان يكون ذكره على سبيل البيان الواقعي فهو كلام مستدرك في هذا المقام
او على سبيل الطعن على المورد كما يدل السياق والسباق فهو ليس بطعن اصلا وان نظرت لتصانيف هذا الطاعن كشرح المرقاة
وغيره وجدت اكثره ماخوذا من شروح الشمسية وحواشيها وكثيرا ما سرقت عباراتها فيه **ثم قال** ثم اعلم ان ما افاده المحشي تفصيل
لما قال بحر العلوم في حواشيه بعد نقل كلام المحشي والايراد عليه بما يليق منيهى ثم هذا التقرير لو تم لا ينطبق على عبارة المحشي يعني
الشارح والملا مبين قدس سره وجه عدم انطباق هذا التقرير تحير المورد في فهم معناه وكتب في حاشيته المعلقة على هذا القول
لا يذهب عليك ان هذا التقرير ينطبق على عبارة المحشي فان القدر لا يكون الا كلي فلا بد من ارادته ولعل لكلامه وجها ليست
اصلا انتهى كلام المورد وقد عرفت مما قررنا وجه عدم انطباق ذلك التوجيه على عبارة الشارح انتهى **اقول** قد عرفت ان تقرير
المحشي منطبق على عبارة السيد المحقق وان ما ذكره هذا القائل في توجيه عدم الانطباق لا ينبغي ان يصغى اليه ومثله يستحيل صدوره
من مثل بحر العلوم نور الله مرقده ولقد اعجبني قوله تحير المورد في فهم معناه وكتب الخ فان المورد هو صاحب هداية الورى لم يكتب
هو ما نقله وانما هو عبارة ابيه نسبا واستاذه علما نور الله مرقده في كشف المكتوم **قوله** انحصار الشئ في الاعم آه هذا رد لما قيل
من ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصاره في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص فهذا
مقام تعيين المقسم فلم يحصل **وقال** بعض الناظرين سلمه الله تعالى في حواشيه القديمة قوله انحصار الشئ الخ جواب سوال تقريره
انه لو كان مراد الشارح بالبعدية في قوله بعد تحقق موصوفه البعدية الزمانية فحينئذ كان الواجب عليه ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي بالحادث وحاصل الجواب ان مقسم التصور والتصديق لما انحصر عنده في العلم الحصولي الحادث انحصر في العلم الحصولي ايضا
اذ لا منافاة بين انحصار الشئ في الاخص وانحصاره في الاعم بل انحصار الشئ في الاخص يستلزم الانحصار في الاعم اذ لا يعقل انحصار
الشئ في الاخص وعدم انحصاره في الاعم ومن ههنا ظهر سقوط ما قيل ان انحصار الشئ في الاعم وان كان لا ينافي الخ وجه السقوط ظاهر
لا مع ان انحصار الشئ في الاعم من حيث هو كذلك مناف للانحصار في الاخص قطعا انتهى **ولما** حققته في هداية الورى بانه لا يعقل وجه
السقوط وقوله مع ان انحصار الشئ آه فيه ان هذا انما يرد على ما افيد بالاغماض عن قول المفيد وان كان لا ينافي بكلمة ان الوصلية فانه
دال صريحا على ان الكلام بعد التنزل ولو قال هذا القائل ان هذا ايراد على المحشي فيما بأه قوله مع ان فان هذا العنوان صريح في
انه ايراد ثان وليس قبله ذكر ايراد على كلام المحشي انتهى لتصدى هو في حواشيه الجديدة لدفعه وليس بموضع **فقال** اعلم ان صاحب
الحواشي بين اولا معنى كلام المحشي في حاشيته بقوله ان مقسم التصور والتصديق الخ ثم نبه على سقوط ما اورده البعض وحكم بكون وجه
السقوط ظاهرا كما حرره اذ قد ظهر منه ان المورد حمل المعنى على العكس وفهم من عبارة المحشي ان غرضه ان انحصار الشئ في الاعم غير مناف

لا انحصاره فی الاخص مع ان حاصل کلامه ان انحصار الشئی فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم انتهی اقول لا یخفی علی من له ادنی
تحصیل ان حاصل کلام المحشی بالاتفاق المفید والمورد من ان انحصار الشئی فی الاعم غیر مناف لانحصاره فی الاخص لما فهمه هذا الناظر ان حاصله
ان انحصار الشئی فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم انظر الی تنزل المحشی بانحصار الشئی فی الاعم لا ینافی انحصاره فی الاخص ثم لو کانت
عبارته هکذا انحصار الشئی فی الاخص لا ینافی انحصاره فی الاعم لکان الحاصل ما ذکره هذا الناظر البتة والعجب ان هذا ظاهر لکل من له
ادنی مسکة فکیف یخفی علیه ثم قال والمورد لما لم یتعمق فی کلامه اورد علیه اولا بان وجه السقوط ما لا یعقل وقد عرفناک وجه السقوط دون
المورد حمل المعنی علی العکس فاورد الایراد بلا فهم المراد انتهی اقول قد عرفناک ان ما ذکره من وجه السقوط ساقط من اصله والمورد المفید
لم یفهما المعنی العکس انما فهم العکس هذا الناظر فالعکس دعوی عدم التعمق علیه ثم قال وثانیا بان قوله مع ان آه انما یرد بالاغماض
عن قول المورد وان کان واقول هذا الکلام دال صریحا علی ما ذکرنا من ان المورد حمل معنی کلام المحشی علی العکس فاورد ما اورد بناء
التنزل لما کان غیر صحیح فی الواقع ودفعه صاحب الحواشی بقوله مع ان الخ انتهی اقول قد عرفت ان الحاصل الذی ذکره هذا الناظر
عکس صریح لعبارة المحشی ولما کان تزییفه غیر صحیح فی الواقع اورد علیه المورد بان هذا انما یرد بالاغماض الخ ثم قال المورد
ولو قال ذلک القائل ان هذا ایراد علی کلام المحشی الخ واقول هذا الکلام دال صریحا علی ان المورد لم یلتفت الی کلام صاحب الحواشی
ولم یفهم ما قال فی بیان معنی کلام المحشی انتهی اقول سبحان الله لا یفهم هذا الناظر حقیقة المرام ثم یتعیر المنه وینسب الی المورد کما بهتانا
علیه والمورد لم یجزم بان هذا ایراد علی کلام المحشی حتی یکون ایراده ایرادا غیر محصل بل اورده علی سبیل الفرض کما تفصح عنه کلمة لو
فحاصله ان قوله مع ان آه اما ان یکون ایرادا علی کلام المفید او علی کلام المحشی لا سبیل الی الاول لانه مبنی علی الاغماض عن ان
المورد علیه ولا سبیل الی الثانی وهو ظاهر حق الظهور ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور فتدبر تدبرا فائقا لتنفتح لک جلیة الحال
وتحریرنا هذا ینفعک فی التقلید الی ارجح المکان قوله فلیس التخصیص الا تخصیص العلم بالتعدد وزعم بعض الناظرین ان التخصیص المعهود عنه
هو التخصیص مرة بعد اخری مطلقا سواء کان بحسب اللفظ او بحسب المعنی وههنا لا یلزم الا التخصیص مرة واحدة وهو لیس

المهروب عنه حيث قال في قديمته قبل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشارح ان التخصيص مرتين الذي هو المهروب
عنه انما هو ما يجري من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر التجدد بالحادث فقط يلزم التخصيص بالحصولي ايضا من حيث اللفظ
ولما فسره ما فسره الشارح لم يكن مصداقه الا العلم الحصولي الحادث فلا يلزم من حيث اللفظ الا تخصيص واحد وان كان من
حيث المعنى تخصيصان ولا شناعة فيه عنده والصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا
اذ الحادث اعم من الحصولي من وجه فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى واذا فسر بما فسره الشارح وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم
التخصيص مرة بعد اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة واحدة ولا شناعة فيه فالتخصيص مرتين الذي هو المهروب عنه هو
التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والا لزوم التخصيص مطلقا فليس بمهروب عنه فالقول
بان المهروب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى غير سديد اذ لو اريد بالتخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى
كما هو الظاهر فهو شنيع جدا في زعمه سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى وان اريد به التخصيصان مرة واحدة فهو ليس بشنيع
في زعمه اصلا سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والحاصل ان المصنف خصص المقسم بالمتجدد فلو فسر التجدد بالحادث فقط
فلا بد من تخصيص آخر بالحصولي ايضا فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالحصولي ولو فسر بما يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف ويراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحادث مرة وبالحصولي اخرى بل انما يلزم التخصيصان مرة
واحدة وهو غير شنيع انتهى كلامه ولما التعقيب عليه في هداية الهدى بهذه العبارة قيل ان المهروب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى
آه وغير سديد لما قد افاده عم جدي ملك العلماء من ان باعتبار التخصيص مرة واحدة وان كان يتصور ههنا بحسب اللفظ فان اللفظ واحد
وهو التجدد دائر في ذوي القيدين لكنه لا يتصور بحسب المعنى فان بين الحادث والحصولي عموما وخصوصا من وجه فالتخصيص مرة بعد اخرى
بحسب المعنى لازم وهذا الامر فيه شناعة عنده ذلك القائل انتهت تحقيقه لرفعه وليس بمرفوع فقال في حواشيه الجديدة بعد نقل عبارته
المذكورة اقول لا يخفى على الناظر في كلام الشارح انه يهرب عن التخصيص مرتين اشد الهرب ومعناه التخصيص مرة بعد اخرى ولذا قد يعبر
عنه بالتخصيص مرة بعد اخرى وقد يعبر عنه بالتخصيص مرتين [illegible] مرتين كما هو ظاهر لمن له ادنى فهم ولذا يظهر
من كلامه في موضع ان المهروب عنه من التخصيص مرتين انما هو [illegible] ان المهروب عنه من التخصيص
مرتين ما هو مرة بعد [illegible] من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى [illegible] من كلامه في هذا الشرح وفي الحاشية المتعلقة به ليس
المهروب عنه التخصيص [illegible] من حيث اللفظ او من حيث المعنى انتهى اقول لا يخفى على ناظري كلام السيد المحقق في تصانيفه

انه یفر من التخصیص مرتین بحسب اللفظ لا من التخصیص مرتین مطلقا فنسبته الیه وجعلها سهل الحصول تخفیف جدا واللازم اثبات
فراره عنه مطلقا وهو لیس بثابت ولم یذکر ان ای لفظ من الفاظ السید المحقق فی ای تصنیف من تصانیفه دال علیه بل الصریح
المهروب عنه انما هو التخصیص مرتین لفظا وهو لیس بلازم ههنا واللازم ههنا التخصیص مرة بعد اخری معنی فقط ولا قباحة فیه علی ان القول
بانه یفر عنه مطلقا استحکام للاساس للایراد علیه فانه لا شک انه لا مفر ههنا عن لزوم التخصیص مرتین بحسب المعنی کما نبهناک علیه فی
هدایة الوری فح یرد علی السید المحقق انه یفر عنه مطلقا وفرضه لازم ههنا فیلزم القرار علی ما عنه الفرار **ثم قال** بعد ما حقق ما حقق
فی زعمه المورد ولم یدر من تحقیق صاحب الحواشی وقال فی توضیح کلام المحشی ان المهروب عنه من التخصیص مرتین ما هو مرة بعد اخری
من حیث اللفظ لا ما هو مرة بعد اخری من حیث المعنی ولم یتفطن انه کما لا یلزم ههنا التخصیص مرتین من حیث اللفظ کذلک لا یلزم
من حیث المعنی ایضا بل انما یلزم من حیث المعنی التخصیصان مرة واحدة انتهی **اقول** کیف یرضی المورد بتحقیق محمود فان لزوم
التخصیص مرتین من حیث المعنی لازم قطعا فکیف ینسب الفرار عنه مطلقا الی السید المحقق ویضیق الطعن والقول بانه لا یلزم ههنا
التخصیص مرتین مطلقا صادر عن غفلته کیف لا وبین الحصولی والحادث عموم وخصوص من وجه وهو ظاهر فلا بد ان یقید اولا باحدهما
ثم بالآخر **ثم قال** المورد بعد نقل قول صاحب الحواشی هذا خبر سدید لما افاده عم جدی ملک العلماء الخ اقول المفهوم من
هذا الکلام امران الاول ان التخصیص مرتین مطلقا سواء کان من حیث اللفظ او من حیث المعنی شنیع عند الشارح کما یدل علیه
قوله فیلزم التخصیص مرة بعد اخری بحسب المعنی وهذا امر فیه شناعة عند ذلک القائل وهو مناف لما زعم المورد من ان
المهروب عنه من التخصیص مرتین ما هو من حیث اللفظ لا ما هو من حیث المعنی اذ هذا الکلام یدل دلالة صریحة علی ان التخصیص
مرتین من حیث المعنی ایضا شنیع عنده کما افاده صاحب الحواشی انتهی **اقول** هذا الکلام اضحوکة بین الناظرین وصدوره
عنه مع دعواه علو کعبه فی المطالب العقلیة بعید فانه قد فهم ان جملة وهذا امر فیه شناعة عند ذلک القائل داخلة فی
عبارة ملک العلماء وارجع الاشارة الی السید المحقق نقل المنافاة بین مراد ملک العلماء ومرام المورد ولیس کذلک فلا باس
لو نقلنا عبارة ملک العلماء ایقاظا للنائمین وتشحیذا للماهرین قال عم جدی ملک العلماء فی حاشیته اولا ورد علی ارادة البعدیة
الزمانیة حدیث لزوم التخصیص مرتین متوجه علی هذا الاحتمال ایضا مرة بالحصولی ومرة بالحادث ولا یمکن الخلاص عنه بما قیل من انه
لا باس به من حیث المعنی عند السید الزاهد والذی هو المهروب عنه هو من حیث اللفظ اللازم فی ما نحن فیه هو الاول فان تخصیص
العلم بالمتجدد من حیث اللفظ واحد لان المحشی فی غایة الهرب عن التخصیص بلا ضرورة مرتین سواء کان بالمعنی او اللفظ وتخصیص
التحکم بل بالمعنی اشد نعم یمکن ان یقال ان الممتنع انما هو تخصیصان مرتین وهو غیر لازم بل اللازم فی ما نحن فیه تخصیصان مرة واحدة
وفیه ما فیه انتهت ثم کتب تحت قوله فیه ما فیه هذه العبارة اشارة الی ان اعتبار التخصیص مرة واحدة وان تصور بحسب اللفظ لکن
لا یتصور بحسب المعنی لما ان بین الحصولی والحادث عموما من وجه فالتخصیص بهما انما یتصور بالحصولی اولا ثم بالحادث او بالعکس فیلزم
التخصیص مرتین بحسب المعنی ولو سلم فکما ان التخصیص مرتین بلا ضرورة ممتنع کذلک التخصیصان مرة واحدة بلا ضرورة بل هذا اشد
فافهم انتهت فتنبه ایها الهائم بان تلک الجملة فی هذه العبارة اثر بل هی من کلام صاحب هدایة الوری وضعناه ان هذا ای لزوم
التخصیص مرتین بحسب المعنی قطعا المفهوم من کلام ملک العلماء امر فیه شناعة عند ذلک القائل الذی اشیر الیه بقوله وما قیل یعنی هذا

الناظر لانه يزعم انه لم يلزم ههنا التخصيص مرتين بحسب المعنى والمفهوم من كلام ملك العلماء خلافه فقد ظهر ان كلامه هذا في الحديقة سهو على سهو ولعله صدر عنه في حالة النوم والغفلة لا في حالة الصحو واليقظة ثم قال الامر الثاني ان المتجدد وان ادى الى سوء القيدين لكن لا مناص عن لزوم التخصيص مرتين بحسب المعنى وهذا المحل تامل لانه اذا كان المتجدد قائما مقام القيدين فليس معناه الا الحصول الحادث لا الحصول فقط ولا الحدوث فقط حتى يلزم التخصيص مرة بعد اخرى انتهى اقول لا يخفى ان التخصيص بها وان كان دفعة لكن مآله الى التخصيصين بحسب المعنى لان بينهما عموما من وجه وهو ظاهر فلا وجه للتامل اصلا ثم قال وبهذا ظهر ان قوله عم جد المورد واخيه فالتخصيص بها انما يتصور آه في غاية السخافة انتهى اقول هذا القول في غاية الوهن والسخافة وقول ملك العلماء في غاية اللطف واللطافة واعجبني ترديده في قوله عم جد المورد واخيه فانه لا يشعر بانه لم ينظر ديباجة هداية الورى حتى يتميز عنده المورد عن غير المورد ولا تصح في هذا الترديد الشنيع قوله يكفي للانكشاف الخ اورد مقدام المحققين على صاحب الاشراق بان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان بالذات وبالاعتبار فاذا عدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه ثم اجاب من عند نفسه بقوله نعم الحل على طريقه انه قائل بعالم المثال في بعض المواضع فما دام المحسوس حاضرا عند الحس والمدرك يكون للانكشاف بحسب وجوده الخارجي المبصر فاذا بطل فذلك يحصل المثال من غير انطباع في الذهن وانتقاش انتهى حاصل الايراد ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا فاذا عدم المعلوم وهو المبصر في الخارج يلزم انعدام العلم به مطلقا لان انتفاء المعلوم عن الخارج في العلم الحضوري يوجب انتفاء العلم به مطلقا مع انا نعلم بالضرورة ان العلم مطلقا باق حين انعدام المعلوم من الخارج وهذا وارد على صاحب الاشراق قطعا فانه لما ذهب الى ان علم المبصر علم حضوري لزم عليه انعدام العلم عند انعدام المعلوم قطعا كما هو شان العلم الحضوري فكما ان علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية ينعدم لو فرض انعدام المعلومات كذلك يلزم ههنا انعدام العلم مطلقا عند انعدام المبصر حتما وحاصل الجواب انا لا نسلم انعدام العلم مطلقا عند انعدام المعلوم انما اللازم انعدام العلم الابصاري الحضوري من حيث هو هو ولا يلزم منه انعدام العلم مطلقا فيجوز ان يوجد مثال المبصر بعد انعدامه في ظرف الخارج يكفي للعلم به فما الزمه السائل ههنا غير لازم وبعض الناظرين سلمه الله تعالى سلك في بيان حاصل السؤال والجواب في حواشيه غير طريق السداد ففاته اصل المراد فاورد في القديمة بانه لا شك في زوال العلم الابصاري بزوال المعلوم الخارجي فاللازم ملتزم ولما تعقب في هداية الورى بالتعقب اورد في جديدته ما يشيد اركان كلامه في القديمة فزعم ان حاصل سواله ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فحين انعدام المعلوم يلزم انعدام العلم الابصاري ضرورة مع ان الضرورة تشهد بان العلم الذي كان متعلقا بالمعلوم الخارجي لم ينعدم بانعدام المبصر وان حاصل جوابه ان المعلوم ما دام موجودا في الخارج وحاضرا عند الحس يكون الادراك بحسب وجوده الخارجي فاذا عدم في الخارج يحضر مثاله في عالم المثال ويكون ذلك المثال حاضرا عند المدرك فيكون العلم المتعلق به موجودا كما كان [illegible] ينعدم العلم الابصاري بانتفائه في الخارج وافتخر على هذا الزعم وحرره في زعمه بعبارات مغلقة لا تفيد [illegible] في غاية [illegible] لا يخفى على من له ادنى دخل في المعقول ان كل ذلك غير معقول والله يعلم ان اي ضرورة دعته الى تقرير كلام مقدام المحققين بتقريرات واهية [illegible] عليه [illegible] فالنظر [illegible] الانصاف وتجنب عن طريق الاعتساف قوله او منتقش [illegible] ذات [illegible] [illegible] فيما افيد من ان منشاء الحكايات موقوف على انتقاش [illegible] بالطات [illegible] [illegible] على [illegible]

الحواشي المتعلقة بصفحة ٣٩٥

[illegible]

على امتيازها فلا يلزم الدور وقد فسر بعض الناظرين بوجهين احدهما انه اذا توقف امتياز الارتباطات على ذوات الممكن
فلا يكون امتيازها بدون تحقق ذواتها متمايزة وكما ان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين كذلك امتيازها فرع لامتياز طرفيها
ولما تعقب عليه في هداية الورى بان هذا التوجيه مما يمجه ظاهر كلام المحشي فان قوله نفس ذات الممكن باقحام لفظ نفس ينادي
باعلى نداء على ان مراده توقف امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات مع قطع النظر عن تحققها وتمايزها وغيرها من صفاتها
فالافادة عدم لزوم الدور جيدا ورد في جديدة بالصلح كلامه في زعمه ولن يصلح العطار ما افسده الدهر فقال اقول نفس ذات
الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات اما ان يكون شيئا اصلا او على الاصل لا بعد ان تكون متحققة متمايزة في حد نفسها فاذا توقف
امتياز الارتباطات على نفس ذوات الممكنات فلا يتوقف امتيازها الا على ذواتها حال كونها متمايزة فيلزم الدور قطعا وعلى الثاني نفس ذات
الممكن لاشئ محض لاشئ حتى يتوقف عليها امتياز شئ وظاهر انه لا معنى لتوقف امتياز شئ على ما هو لاشئ ومعدوم صرف بل لابد له من نحو
تحقق وامتياز انا اقول كون ذات الممكن التي توقف عليها امتياز الارتباطات لاشيا محضا باطل لانه اظهر من ان يذكر انما الصحيح هو كونه شيئا
وكونه متمايزا في حد نفسه بالضرورة بناء على ان كل شئ فله نحو امتياز في حد ذاته لا يستلزم ان يعتبر هذا في التوقف حتى يكون المتوقف عليه
امتياز الممكنات بعضها عن بعض غاية ما في الباب انه يستلزمه والمدعى هو التوقف ولم يثبت بهذا التقرير ولو صح هذا التقرير لانتقض توقف وجود
الهيولى على الصورة ولزم الدور هناك بان يقال طبيعة الصورة التي تحتاج اليها الهيولى في وجودها وتشخصها اما ان تكون شيئا اولا
شيئا لا سبيل الى الثاني فانه لا معنى لاحتياج الشئ الى ما هو ليس بشئ فتعين الاول وح لابد ان تكون متحققة متشخصة متمايزة فان الامتياز
والتشخص والتعين اشياء متلازمات او مترادفات فاذا توقفت الهيولى على طبيعة الصورة فلا تتوقف عليها الا حال كونها متمايزة
متشخصة فيلزم توقف الهيولى في وجودها وتشخصها على طبيعة الصورة المتشخصة فيلزم الدور وينهدم اساس قواعدهم المبنية عليه
وثانيهما ان امتياز الممكنات ليس معنى زائدا على ذواتها فتوقف امتياز الارتباطات على ذواتها عين توقفها على امتيازها
اذ لا معنى لتوقف شئ على المعنى الانتزاعي الا توقفه على منشأ انتزاعه ضرورة انه لا تحقق له الا بتحقق منشأ انتزاعه فقد وضح لزوم الدور
ولما تعقب عليه في هداية الورى اما اولا فبان قوله ليس معنى زائدا ممنوع ان اريد بعدم الزيادة العينية والجزئية ولو اريد
بالزيادة الحاجة في منشئية الذوات للامتياز الى امر زائد فهذا وان سلم لكنه لا يجدي نفعا فانه لا ينفي كون امتياز الممكنات مغايرا
لذواتها فكيف يصح التفريع بقوله فتوقف امتيازه ه واما ثانيا فبان قوله اذ لا معنى لتوقف شئ الخ ممنوع فان للمعنى الانتزاعي احكاما
وراء احكام منشأ انتزاعه فتوقف شئ على الانتزاعي امر وتوقفه على منشأ انتزاعه امر آخر ولو سلم فلا يتم التقريب الا اذا كان عنوان الدعوى
هكذا فتوقف امتياز الارتباطات على امتياز الممكنات عين توقفها على ذواتها واذ ليس فليس واما ثالثا فبان قوله ضرورة انه لا تحقق له
لا يغني من جوع فانه لا يلزم من كون تحقق الانتزاعي بتحقق منشأ انتزاعه عينيتهما حتى تلزم عينية توقف شئ على الانتزاعي وتوقف شئ
على منشأ انتزاعه واما رابعا فبانه لو كان توقف شئ على الانتزاعي عين توقفه على منشأ انتزاعه كما قلتم لكان توقف الانتزاعي
على شئ عين توقف منشئه على ذلك الشئ وح لا يكون مفاد ما قال المحشي سابقا من ان امتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده
تعالى فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده الا ان الممكنات فرع الارتباطات وهذا مع انه يلوح عليه اثر الاهمال يخالف
ما قال هذا الناظر في التوجيه الاول من ان الارتباطات نسب مخصوصة بين ذات الواجب وبين الممكنات لما تقرر ان حال الطرفين بحث كون

الحواشي
المتعلقة بصفحة
٣٨٧

انتزاعا النسبة التصديقية في جديد تم الاصلاح مرامه ودفع هذه الوجوه فقال انه في الاول اقول لا يخلو اما ان يكون الامتياز صفة عارضة
للممكنات مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر او يكون معنى انتزاعيا منتزعا من نفس ذوات الممكنات بعد تقررها عن الجاعل والاول
باطل قطعا لان الامتياز لو كان صفة عارضة لذوات الممكنات زائدة عليها مغايرة لها بحسب الوجود والتقرر لكان متاخرا
عن تقررها ووجودها ولما كان تقررها ووجودها غير ممكن بدون الامتياز لا يمكن ان يكون متقررا وموجودا بل التقرر والوجود
متساوقان للامتياز فلا تكون ذوات الممكنات ممتازة بهذا الامتياز العارض المتاخر عن تقررها ووجودها بل لا بد ان تكون
ممتازة قبل عروض هذا العارض ويجري الكلام في الامتياز السابق وعلى الثاني يكون مصداقه ومنشأ انتزاعه نفس ذوات
الممكنات لا شيء زائد واذا ثبت ان الامتياز ليس من العوارض اللاحقة لذوات الممكنات بل منتزع من نفس ذواتها فقد صح
صحة التفريع بقوله فتوقف اقول فيه خدشة في قوله لان الامتياز لو كان صفة عارضة لكان متاخرا عن تقررها ووجودها لانا
نمنع الملازمة لم لا يجوز ان يكون التعين والامتياز امرا منضما الى الماهية ويكون انضمامه كانضمام الفصل الى الجنس لا يحتاج الى تقرر
المنضم اليه قبل الانضمام فلا يتم الكلام الا بابطال هذا الشق ثم قال ثم انه مع تسليم ان الامتياز منتزع عن نفس ذوات الممكنات
نزعم ان الامتياز امر مغاير لذواتها وهذا الكلام لا محصل له لانه اذا كان الامتياز منتزعا عن نفس ذوات الممكنات فلم يكن في مرتبة
المحكي عنه الا منشأ الانتزاع ولا يكون ثمه شيئان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع حتى يكون امرا مغايرا له وايضا لو كان المعنى الانتزاعي
مع كونه منتزعا من نفس الذات امرا مغايرا له فاما ان يكون موجودا بعين وجود المنشأ فلا يكون موجودا حقيقة بل يكون الموجود
حقيقة منشأ الانتزاع وانما ينسب اليه الوجود بالعرض وبالتبع فكيف يكون امرا مغايرا له او يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المنشأ فيكون
صفة منضمة لا امرا انتزاعيا فتحقق انه لا معنى لكون الامتياز امرا مغايرا لذوات الممكنات عارضا لها على تقدير كونه منتزعا من
نفس الذوات واما مفهوم الامتياز الموجود في الذهن بعد الانتزاع فهو وان كان امرا مغايرا للذوات لكنه قائم بالذهن لا بذوات الممكنات
والكلام في مرتبة المحكي عنه لا في مرتبة الحكاية وليس هناك شيئان احدهما قائم بالآخر اقول فيه اختلاج من وجوه اما اولا فلانه
حتى يكون امرا مغايرا له فان تفريعه على قوله يكون فيه شيئان ينبئ عن ان التغاير بين الامرين والامتياز بينهما موقوف على ان يكون
لهما وجود في نفس الامر ومرتبة المحكي لكل واحد منهما على حدة ولما لم يكن في مرتبة المحكي عنه الا منشأ الانتزاع لا الانتزاعي لم يكن امرا
مغايرا له وهذا سخيف جدا فان المتغايرين متغايران في نفس الامر سواء وجدا او عدما او وجد احدهما وعدم الآخر كما حققه الامام الرازي
في اربعينه واما ثانيا فلانه ما لم يكن المنتزع من نفس الذات في مرتبة المحكي عنه مغايرا لمنشأ انتزاعه فاما ان يكون عينا او جزءا له
وكلاهما باطلان واما ثالثا فهو المحل ان معنى [illegible] منتزعا من نفس الذات لا يكون مغايرا له لا يكون هناك [illegible]
ومنشأ الانتزاع وشيء آخر هو المنتزع على طريقة الانضمام بل ليس في نفس الامر هناك الا شيء واحد [illegible]
مغاير للمنشأ انتزاعه واما رابعا [illegible]
[illegible] قبل انتزاعها [illegible]
انه غير مغايرة لمنشأ انتزاعها وهذا ظاهر جدا واما خامسا فلان الامتياز المنتزع من نفس الذوات [illegible]
عارضا [illegible] والثاني باطل فتعين الاول [illegible] والتغاير بين العارض والمعروض في اي مرتبة [illegible]